

La grammatica dell'imperativo e l'ontologia della norma

Per una genealogia della normatività, dell'obbligo e dell'autorità nelle tradizioni linguistiche e filosofiche del mondo

Nota metodologica e introduzione generale

I. L'atto che precede ogni sistema

Esiste un atto linguistico che precede ogni filosofia politica, ogni sistema giuridico, ogni teoria morale elaborata: il comando. Prima ancora che qualunque comunità umana si dotasse di codici scritti, di contratti sociali, di sistemi di norme formalizzate, c'era l'imperativo — la forma grammaticale in cui un parlante si rivolge a un altro con l'intenzione di orientarne l'azione. L'imperativo è, in questa prospettiva, il nucleo originario di ogni normatività: la forma linguistica più elementare dell'obbligo, della proibizione, del permesso. E come ogni struttura grammaticale elementare, è una struttura che le lingue del mondo hanno grammaticalizzato in modi radicalmente diversi — modi che incorporano, nella morfologia automatica e quotidiana del comando, concezioni profondamente diverse del potere, dell'autorità, della relazione tra chi comanda e chi esegue, tra la norma individuale e la norma collettiva, tra l'obbligo esterno e la disposizione interna del soggetto.

Questa differenza non è una curiosità esotica riservata agli specialisti della linguistica tipologica. È, come si tenterà di mostrare lungo tutto il corso di questa monografia, una differenza che tocca le fondamenta stesse delle grandi tradizioni filosofiche che hanno riflettuto sull'obbligo, sulla norma, sull'autorità. Quando Kant costruisce la distinzione tra imperativo ipotetico e imperativo categorico, quando von Wright formalizza la tripartizione tra obbligatorio, permesso e proibito, quando Kelsen separa il dominio del *Sein* da quello del *Sollen*, quando Rousseau distingue la volontà di tutti dalla volontà generale — ciascuno di questi movimenti filosofici porta le impronte grammaticali della lingua in cui è stato pensato. Non in senso banale o deterministico: la filosofia non è la grammatica, e il pensiero ha risorse per trascendere e criticare le proprie condizioni linguistiche. Ma in un senso che merita di essere preso sul serio: le strutture grammaticali rendono automaticamente disponibili certe distinzioni concettuali e lasciano nell'ombra altre distinzioni che altre grammatiche illuminano, e questa distribuzione differenziata dell'evidenza cognitiva ha conseguenze per il tipo di problemi che una tradizione filosofica percepisce come urgenti,

per le soluzioni che le sembrano ovvie, e per le difficoltà che la costringono a sforzi argomentali straordinari là dove un'altra tradizione troverebbe già preparato il terreno dall'uso quotidiano della lingua.

L'imperativo è il punto di partenza più adatto a questa indagine non soltanto per la sua universalità — ogni lingua conosciuta possiede qualche mezzo per esprimere il comando, anche se i mezzi grammaticali impiegati variano enormemente — ma per la sua densità filosofica. Il comando non è un atto linguistico come gli altri. È un atto che mette in scena una relazione di potere: presuppone qualcuno che ha il diritto, o almeno la pretesa, di orientare il comportamento di qualcun altro; presuppone un interlocutore che riceve quella pretesa e deve rispondervi in qualche modo; presuppone una norma — implicita o esplicita — che giustifica o problematizza la pretesa stessa. Ogni imperativo è già, nella sua struttura grammaticale elementare, un microcosmo delle questioni fondamentali della filosofia politica e morale: chi ha l'autorità di comandare, su quali basi essa si fonda, qual è la natura dell'obbligo che genera, come si distingue il comando dall'invito, dalla preghiera, dalla minaccia, dal consiglio.

Le lingue del mondo hanno risposto a queste domande nelle loro grammatiche con soluzioni straordinariamente diverse. Alcune hanno costruito sistemi di forme imperative morfologicamente differenziate che codificano direttamente le gerarchie sociali; altre hanno sviluppato categorie verbali che separano l'obbligo oggettivo — quello che si deve fare indipendentemente dalla volontà di chiunque — dal comando soggettivo di qualche autorità; altre ancora hanno grammaticalizzato la distinzione tra il comando rivolto a un individuo e il comando rivolto a una collettività come distinzione morfologica elementare, non come aggiunta lessicale opzionale. Queste soluzioni grammaticali non sono ornamenti stilistici: sono ontologie incorporate nella struttura automatica della comunicazione, visioni del mondo codificate nel sistema dei modi verbali e rese cognitivamente primarie dall'apprendimento linguistico dell'infanzia.

II. Il progetto: tipologia linguistica e storia della filosofia in dialogo

Questa monografia si inserisce in un progetto più ampio di analisi comparata delle strutture grammaticali e delle tradizioni filosofiche che in esse si sono formate. I lavori precedenti di questa serie hanno esaminato i classificatori nominali e la struttura dell'ontologia ordinaria nelle diverse tradizioni, e il condizionale grammaticale e il suo rapporto con la logica modale e la filosofia della causalità. Il presente volume affronta il dominio dell'imperativo e della normatività, che presenta difficoltà specifiche rispetto ai domini precedenti ma anche opportunità analitiche di straordinaria ricchezza.

La difficoltà specifica dell'imperativo rispetto ad altri domini grammaticali è che l'imperativo è intrinsecamente relazionale in un senso che il condizionale e il classificatore non sono: presuppone una relazione di potere tra locutore e allocutario, e quella relazione di potere è modulata dalla struttura sociale in modo che varia enormemente tra culture diverse. La grammatica dell'imperativo non è soltanto la grammatica di una forma verbale: è la grammatica della relazione sociale incorporata in quella forma, e quella relazione è di per sé un oggetto di riflessione filosofica e di regolazione politica. Analizzare la grammatica dell'imperativo significa quindi analizzare simultaneamente una struttura linguistica e la struttura sociale che quella struttura presuppone e riproduce.

L'opportunità analitica è la controparte di questa difficoltà: proprio perché l'imperativo è denso di implicazioni sociali e politiche, il confronto tipologico dei sistemi imperativi getta luce direttamente sulle fondamenta delle grandi tradizioni di filosofia morale e politica. Non vi è nessun altro dominio grammaticale in cui la distanza tra strutture linguistiche e strutture concettuali della filosofia sia così ridotta: la logica deontica è direttamente ispirata dalla semantica dei verbi modali delle lingue europee; la distinzione kantiana tra imperativo ipotetico e categorico è direttamente connessa alla struttura della modalità deontica nel tedesco; la teoria del contratto sociale presuppone una concezione dell'imperativo politico che si forma in grammatiche specifiche. In nessun altro dominio è così direttamente visibile il passaggio dall'automatismo grammaticale all'intuizione prefilosofica all'elaborazione sistematica.

III. La tesi centrale: formulazione e cautele

La tesi centrale di questa monografia va enunciata con precisione fin dall'inizio, sia nella sua portata sia nelle sue limitazioni, perché l'onestà intellettuale richiede di distinguere tra ciò che si sostiene e ciò che i dati disponibili non consentono di affermare.

Si sostiene che le strutture grammaticali dei sistemi imperativi nelle diverse lingue del mondo costituiscono parzialmente lo spazio delle ragioni normativo di — modulano, nel senso che determinano la struttura di — le intuizioni prefilosofiche che i parlanti di quella lingua portano con sé nelle loro elaborazioni filosofiche sulla norma, l'obbligo, l'autorità e il permesso. Questa modulazione opera attraverso diversi meccanismi: rendendo automaticamente disponibili certe distinzioni concettuali che chi non possiede la struttura grammaticale corrispondente deve costruire laboriosamente; abbassando le soglie cognitive di salienza per certi tipi di problemi normativi; creando intuizioni di evidenza per certe soluzioni che in altri contesti grammaticali appaiono controintuitive o richiedono elaborata giustificazione. Il risultato complessivo di questa modulazione è che tradizioni filosofiche

formatesi in contesti grammaticali diversi partono da punti di orientamento prefilosofici diversi, anche quando affrontano questioni filosofiche strutturalmente analoghe.

Si sostiene inoltre, con maggiore cautela, che alcune delle difficoltà classiche della filosofia morale e politica occidentale — i paradossi della logica deontica, la difficoltà kantiana di fondare l'imperativo categorico, la tensione tra libertà individuale e autorità collettiva nella teoria del contratto sociale — sono aggravate, se non integralmente generate, dalle strutture grammaticali delle lingue europee in cui quella filosofia si è sviluppata. Non integralmente generate: queste difficoltà riflettono anche tensioni genuine nella struttura dell'esperienza morale che emergono indipendentemente dalla grammatica, come mostra il fatto che tradizioni filosofiche non europee sviluppate in lingue diverse trovano forme proprie delle stesse tensioni. Ma aggravate in modo non trascurabile: la mancanza di certe distinzioni grammaticali automatiche costringe il filosofo a costruire laboriosamente, attraverso elaborate perifrasi concettuali, distinzioni che in altri contesti linguistici sono intuitivamente ovvie, e quella fatica argomentativa lascia tracce riconoscibili nell'architettura dei sistemi filosofici costruiti.

Non si sostiene, invece, che la grammatica determini le tradizioni filosofiche in senso forte, o che la struttura grammaticale di una lingua preconfiguri univocamente i sistemi normativi che quella lingua rende possibili. Il caso del pensiero giuridico e politico giapponese del periodo Meiji — che sviluppa, in giapponese, con la grammatica imperativale più gerarchicamente stratificata del mondo, teorie dei diritti individuali e del governo rappresentativo di ispirazione europea — è una confutazione sufficientemente decisa di qualunque versione forte della tesi determinista. E il fatto che la tradizione confuciana abbia sviluppato, in cinese classico, sistemi normativi di grande sofisticazione che non mostrano le caratteristiche che la grammatica semplice dell'imperativo cinese suggerirebbe, indica che le tradizioni normative hanno risorse proprie per trascendere e criticare le proprie condizioni grammaticali.

La tesi precisa, dunque, è questa: la grammatica dell'imperativo è uno degli strati in cui le intuizioni normative prefilosofiche si sedimentano, insieme con la tradizione culturale, le strutture sociali, le pratiche rituali, le esigenze pragmatiche della vita in comune. Nessuno di questi strati è determinante da solo; tutti interagiscono in modi che non sono riducibili a rapporti di causazione lineare. Comprendere questo sistema di influenze reciproche — non per semplificarlo ma per renderne esplicita la complessità — è il contributo che la prospettiva tipologica può dare alla filosofia morale comparata. Una tesi più modesta dell'originale, forse, ma anche più robusta: resistente ai casi contrari che una versione determinista non potrebbe gestire, e più fedele alla reale complessità dei rapporti tra linguaggio, cognizione e cultura.

IIIbis — Le condizioni di falsificabilità e la forza differenziale della tesi

La tesi, così formulata, rimane esposta a una critica metodologica seria: che la nozione di «modulazione» sia troppo vaga per essere genuinamente falsificabile, e che il meccanismo della «co-determinazione» sia abbastanza elastico da riassorbire qualunque evidenza contraria come conferma di sé. Il caso del Giappone Meiji viene presentato come contro-caso, ma poi spiegato come co-determinazione complessa; il caso del cinese classico viene presentato come contro-caso, ma poi spiegato attraverso la distribuzione delle risorse normative su meccanismi diversi dalla morfologia verbale. Se qualunque caso si lascia incorporare nella tesi, la tesi non è falsificabile, e quindi non è scientificamente rispettabile. Questa critica merita una risposta diretta.

Esistono condizioni precise in cui la tesi sarebbe falsificata. La prima condizione è tipologico-storica: se si potesse mostrare che comunità linguistiche con sistemi imperativi morfologicamente identici — e senza storia di contatto o derivazione comune — sviluppano tradizioni normative radicalmente diverse, senza che alcun fattore extralinguistico (struttura sociale, storia politica, influenze religiose) offra una spiegazione indipendente della divergenza, allora la correlazione ipotizzata tra struttura grammaticale e intuizione prefilosofica si ridurrebbe a coincidenza in quei casi. La seconda condizione è sperimentale: se la ricerca psicologica comparata mostrasse sistematicamente che i parlanti di lingue con il deontativo morfologico non differiscono statisticamente dai parlanti di lingue prive di questa categoria nella salienza cognitiva attribuita ai problemi normativi che il deontativo grammaticalizza, allora la tesi sarebbe priva di un meccanismo causale plausibile. La terza condizione è storico-filosofica: se tradizioni filosofiche prive delle categorie grammaticali rilevanti producono sistemi normativi strutturalmente analoghi a tradizioni che quelle categorie grammaticali le hanno disponibili, e lo fanno con la stessa facilità argomentativa — senza le tracce di fatica, di perifrasi elaborate, di dibattiti prolungati che la tesi prevede — allora la modulazione grammaticale non produce conseguenze filosofiche rilevabili.

Queste condizioni di falsificabilità consentono di precisare la forza differenziale della tesi rispetto a diversi tipi di casi. La tesi è più forte dove: (a) la categoria grammaticale è morfologicamente obbligatoria piuttosto che opzionale — il parlante non può emettere un enunciato del tipo rilevante senza codificare la distinzione in questione; (b) la categoria è acquisita nella prima infanzia attraverso l'esposizione diretta alle pratiche comunicative della comunità, non appresa come categoria analitica nella formazione filosofica o letteraria; (c) la tradizione filosofica in esame non ha avuto contatto prolungato e sistematico con tradizioni sviluppate in grammatiche che possiedono le categorie mancanti. La tesi è più debole — e il caso del Giappone Meiji è il banco di prova in questo senso — dove la pressione storica,

politica o intellettuale produce motivazioni extralinguistiche sufficientemente potenti da spingere i filosofi a costruire deliberatamente, attraverso sforzo concettuale esplicito, le categorie che la grammatica non offre automaticamente. La modulazione grammaticale non è un ostacolo insormontabile, ma è un campo di resistenza con un'intensità specifica che la storia del pensiero rende riconoscibile.

Questo framework di falsificabilità differenziale implica che la tesi vada valutata in termini di contributo esplicativo comparativo, non di correttezza binaria: non «la grammatica modula le intuizioni filosofiche» contro «non le modula», ma «quanto, in quali condizioni, e attraverso quali meccanismi la grammatica contribuisce a spiegare la struttura delle tradizioni normative» — accanto ad altri fattori esplicativi (storia politica, struttura sociale, scambi intellettuali, condizionamenti economici) che la tesi non nega né minimizza. Il passo successivo, prima di avanzare nelle analisi tipologiche, è precisare il meccanismo attraverso cui la modulazione opera: non perché la tesi dipenda da una psicologia linguistica dettagliata, ma perché l'onestà intellettuale richiede di specificare il collegamento causale che si presuppone tra struttura grammaticale e intuizione prefilosofica.

IV. Il problema della direzione causale

La questione metodologica più delicata che questa monografia affronta riguarda la direzione causale nella relazione tra grammatica e struttura sociale. Si tratta di un problema che la sociolinguistica contemporanea ha elaborato con crescente raffinatezza, e che la filosofia comparata non può permettersi di ignorare.

La posizione naïve — quella implicita in molte formulazioni del relativismo linguistico di stampo whorfiano — assume che la grammatica preceda la struttura sociale e la determini: i parlanti pensano e si organizzano socialmente come la loro grammatica consente. Questa posizione è insostenibile nella sua forma forte per ragioni che la ricerca psicologica e sociolinguistica ha reso chiare. Le strutture grammaticali cambiano nel tempo, e il cambiamento grammaticale non precede sistematicamente il cambiamento della struttura sociale che gli corrisponderebbe. Le lingue in contatto si influenzano reciprocamente in modi che mostrano la permeabilità della grammatica alle pressioni extralinguistiche. E i parlanti bilingui o plurilingui mostrano flessibilità cognitiva che difficilmente è compatibile con un determinismo grammaticale forte.

La posizione opposta — quella della sociolinguistica strutturalista nella sua versione più radicale — assume che la grammatica sia un epifenomeno della struttura sociale: le comunità parlano come sono organizzate, e le strutture grammaticali riflettono passivamente le strutture sociali già costituite. Anche questa posizione è insostenibile: vi sono correlazioni

tra strutture grammaticali e strutture sociali che non si lasciano ridurre a semplice riflesso, perché la grammatica ha una propria inerzia storica che la rende resistente ai cambiamenti sociali e capace di conservare distinzioni concettuali che la struttura sociale corrispondente ha già abbandonato.

La posizione più difendibile — quella sviluppata dal programma di ricerca sulla language socialization elaborato da Bambi Schieffelin e Elinor Ochs, e ripresa in forme diverse da Bourdieu con il concetto di *habitus* — è quella della co-determinazione: grammatica e struttura sociale si influenzano reciprocamente in processi di riproduzione culturale nei quali nessuno dei due fattori è causalmente prioritario in senso assoluto. I bambini apprendono simultaneamente la grammatica e la struttura sociale attraverso gli stessi processi di interazione; le intuizioni prefilosofiche che i filosofi ereditano sono il prodotto di questa co-evoluzione, non della grammatica soltanto. Questa posizione è quella che questa monografia adotta: le correlazioni che si identificano tra strutture grammaticali e tradizioni filosofiche sono correlazioni reali e filosoficamente significative, ma la direzione causale è circolare, non lineare.

IVbis — Il meccanismo della modulazione: pensare parlando e l'obbligatorietà grammaticale

Affermare che la grammatica «modula» le intuizioni normative senza specificare il meccanismo attraverso cui questa modulazione opera è filosoficamente insoddisfacente. Il termine «modulazione» deve essere tradotto in un resoconto causale plausibile — non necessariamente verificato in tutti i suoi dettagli sperimentali, ma coerente con quanto la psicologia del linguaggio, la linguistica cognitiva e la ricerca sulla socializzazione linguistica hanno stabilito. La risorsa teorica più utile in questo contesto è il programma di ricerca inaugurato da Dan Slobin con il concetto di «thinking for speaking»: pensare per parlare.

Slobin ha argomentato — in una serie di lavori a partire dal 1987 — che la produzione linguistica richiede una forma specifica di categorizzazione dell'esperienza che è guidata, almeno in parte, dalle strutture grammaticali disponibili nella lingua del parlante. Quando un parlante produce un enunciato, deve selezionare dagli eventi e dagli stati del mondo quelle caratteristiche che la sua grammatica richiede obbligatoriamente di codificare. Un anglofono che descrive un evento di movimento deve specificare la traiettoria (to, from, into, out of) anche se quella traiettoria non è l'informazione comunicativamente più importante; un parlante di una lingua che grammaticalizza l'evidenzialità deve specificare come conosce ciò che afferma (visione diretta, inferenza, sentito dire) anche in contesti in cui quella distinzione sembra irrilevante. L'obbligatorietà grammaticale crea l'abitudine cognitiva di prestare attenzione a certi aspetti dell'esperienza: non perché il parlante non potrebbe

notare quegli aspetti senza la grammatica, ma perché la grammatica impone che li noti e li categorizzi ogni volta che parla, migliaia di volte al giorno, dall'infanzia.

L'applicazione di questa prospettiva all'imperativo è diretta. In giapponese, la produzione di qualunque enunciato imperativo richiede di valutare e codificare la posizione gerarchica relativa tra il parlante e l'allocutario: non vi è forma imperativa neutrale rispetto alla gerarchia. Un parlante giapponese che vuole indurre qualcuno a compiere un'azione deve, necessariamente e ogni volta, posizionarsi gerarchicamente rispetto a quella persona — non come sforzo riflessivo esplicito, ma come condizione di possibilità grammaticale dell'enunciazione. Nelle lingue native americane con il deontativo, la produzione di enunciati che esprimono necessità normativa richiede di distinguere, a livello morfologico obbligatorio, tra la necessità che proviene da un soggetto che comanda e la necessità che si impone indipendentemente da qualunque soggetto. Un parlante di kwakwala che descrive l'obbligo di compiere un'azione deve, a livello grammaticale, decidere se quell'obbligo dipende da una volontà soggettiva o è indipendente da qualunque volontà. Questa categorizzazione obbligatoria, ripetuta nell'arco di tutta la vita del parlante, forma nel tempo un *habitus* cognitivo — per usare il termine bourdieusiano — che è la sedimentazione dell'automatismo grammaticale in disposizione percettiva.

Un elemento cruciale di questa analisi è la distinzione tra categorie obbligatorie e categorie opzionali. Slobin sottolinea che le lingue differiscono non soltanto in ciò che grammaticalizzano, ma nell'obbligatorietà della grammaticalizzazione: alcune distinzioni devono essere codificate ogni volta che si produce un certo tipo di enunciato; altre possono essere omesse senza violare la grammaticalità dell'enunciato, anche se la loro presenza aggiunge informazione. La tesi della modulazione grammaticale dipende in modo essenziale da questa distinzione: le categorie obbligatorie hanno un potere modulatorio molto maggiore delle categorie opzionali. La ragione è semplice: una categoria obbligatoria deve essere usata ogni volta, indipendentemente dall'intenzione comunicativa del parlante, indipendentemente dal fatto che il parlante consideri quella distinzione importante nel contesto specifico. Un parlante italiano che vuole trasmettere un senso di obbligo oggettivo può aggiungere lessicalmente «è necessario», «si deve», «è doveroso» — ma può anche ometterlo senza produrre un enunciato agrammaticale. Un parlante di kwakwala non può omettere il morfema deontativo senza cambiare il significato grammaticale dell'enunciato. La distinzione obbligatoria crea una routine cognitiva che la distinzione opzionale non può generare con la stessa intensità.

Il secondo meccanismo attraverso cui la modulazione opera è quello della socializzazione linguistica nella prima infanzia, analizzata in modo sistematico dal programma di ricerca di Bambi Schieffelin e Elinor Ochs. I bambini apprendono le strutture

grammaticali simultaneamente alle pratiche sociali in cui quelle strutture sono incorporate: imparano il keigo imparando a navigare le gerarchie sociali; imparano il deontativo imparando a distinguere tra tipi diversi di obblighi. Questo apprendimento è prereflettivo e prefilosofico in senso stretto: avviene prima che il bambino posseda le risorse concettuali per riflettere esplicitamente sulle distinzioni grammaticali che sta acquisendo. Le intuizioni normative che il filosofo porta con sé al momento della riflessione teorica sono quindi, almeno in parte, intuizioni che si sono formate attraverso questo processo di acquisizione preriflessiva: sono intuizioni grammaticalmente condizionate che sembrano evidenze cognitive naturali perché sono state incorporate prima della formazione della capacità di interrogarle.

Il terzo meccanismo è quello che potrebbe chiamarsi la «resistenza al de-automatismo». Le distinzioni che la grammatica rende automatiche sono cognitive non soltanto perché vengono usate frequentemente, ma perché sono acquisite in una forma che non richiede sforzo esplicito di mantenimento: sono incorporate nella competenza linguistica del parlante come abilità procedurale, analoga alla competenza di camminare o suonare uno strumento dopo anni di pratica. Costruire filosoficamente una distinzione che la propria grammatica non offre automaticamente è un'operazione che richiede sforzo cognitivo esplicito: richiede la costruzione e il mantenimento consapevole di una distinzione che non è supportata dall'automatismo grammaticale. Questo non la rende impossibile — la storia della filosofia è piena di distinzioni costruite con fatica contro l'evidenza grammaticale — ma spiega perché le distinzioni grammaticalmente disponibili tendano a sembrare più evidenti, più naturali, più fondamentali di quelle che devono essere costruite concettualmente. La «naturalzza» di un'intuizione filosofica è spesso, almeno in parte, la familiarità dell'automatismo grammaticale.

Questo resoconto del meccanismo della modulazione genera previsioni specifiche che le analisi tipologiche delle parti successive di questa monografia intendono verificare in senso debole — non attraverso misure sperimentali, ma attraverso l'analisi qualitativa del record storico-filosofico. La previsione principale è che le difficoltà filosofiche più ostinate — quelle che hanno richiesto le elaborazioni argomentative più elaborate, le distinzioni concettuali più artificiose, i dibattiti più prolungati — siano localizzate precisamente nei punti in cui la tradizione filosofica si confronta con distinzioni che la sua grammatica non rende automaticamente disponibili. Il confronto tra la fatica argomentativa kantiana nell'elaborazione dell'imperativo categorico e la disponibilità grammaticale del deontativo nelle lingue che lo possiedono, o tra la complessità del dibattito filosofico analitico sulla group agency e la grammaticalizzazione diretta della distinzione individuale/collettivo nelle lingue polinesiane, sono il banco di prova principale di questa previsione. Se il record

storico-filosofico mostra sistematicamente questo pattern — fatica argomentativa dove mancano le risorse grammaticali, facilità intuitiva dove le risorse grammaticali sono disponibili — allora la tesi della modulazione riceve un supporto storico-correlativo significativo, anche in assenza di evidenze sperimentali dirette.

Un'ultima precisazione riguarda il rapporto tra il meccanismo della modulazione e il determinismo linguistico che questa monografia esplicitamente rifiuta. Il determinismo linguistico forte — nella versione che le filosofie whorfiane radicali hanno sostenuto — postula che i parlanti di lingue diverse non siano in grado di pensare certi pensieri in assenza delle categorie grammaticali corrispondenti. Il meccanismo della modulazione che si propone qui è molto più debole: i parlanti di qualunque lingua possono, in linea di principio, raggiungere qualunque distinzione concettuale, anche quelle che la loro grammatica non offre automaticamente. Ciò che la grammatica modula non è la capacità cognitiva, ma il costo cognitivo: rende certi percorsi concettuali più agevoli, altri più faticosi; abbassa certe soglie di salienza, alza altre. Il risultato statistico di questo differenziale di costo, accumulato attraverso secoli di elaborazione filosofica in certi contesti grammaticali piuttosto che in altri, è una diversità nelle strutture delle tradizioni filosofiche che è il fenomeno che questa monografia intende spiegare.

IIIter — Il test dell'asimmetria: la verifica che la tesi deve superare

La tesi della modulazione grammaticale, nella forma in cui è stata finora sviluppata, affronta un problema metodologico che nessuna delle sezioni precedenti ha risolto in modo soddisfacente: il problema dell'asimmetria. L'argomentazione procede regolarmente in un'unica direzione: si identifica una difficoltà filosofica nella tradizione europea (fondare l'imperativo categorico, costruire la group agency, formalizzare l'obbligo oggettivo) e si mostra che quella difficoltà corrisponde a una lacuna grammaticale nelle lingue europee. Ma il test dell'asimmetria richiede anche la direzione inversa: per ciascuna categoria grammaticale che si sostiene produrre modulazioni rilevanti, occorre verificare sistematicamente che le tradizioni filosofiche delle culture che quella categoria la possiedono mostrino il profilo filosofico predetto dalla tesi. Se quella verifica fallisce sistematicamente, la tesi non è più una tesi sulla modulazione grammaticale ma una collezione di coincidenze post-hoc selezionate per convenienza argomentativa.

Applicare il test dell'asimmetria ai cinque casi principali della monografia produce risultati differenziati, e quella differenziazione è filosoficamente più interessante della tesi nella sua formulazione uniforme.

Per il deontativo nelle lingue native americane, il test dell'asimmetria produce il risultato più problematico. La tesi predice che le culture con il deontativo morfologicamente obbligatorio tendano a sviluppare sistemi normativi in cui l'obbligo-senza-soggetto è una categoria prefilosofica primaria. Ma le tradizioni normative delle culture Kwakwaka'wakw, Ojibwe, e Cree sono sistemi profondamente contestuali e relazionali: l'obbligo dipende dalla propria posizione nella rete delle relazioni di parentela, dalla stagione rituale, dall'alleanza specifica. Non vi è nulla di analogo all'universalità dell'imperativo categorico kantiano. Questo non si spiega adeguatamente con la distinzione forma/contenuto: se la distinzione forma/contenuto fosse sufficiente a spiegare qualunque discrepanza, la tesi sarebbe trivialmente vera in tutti i casi e informativamente vuota. Il problema è che il deontativo sembra prevedere, come disposizione cognitiva prefilosofica, proprio la disponibilità intuitiva dell'obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto — ma quella disposizione non si manifesta, nelle culture che lo possiedono, nella forma di un'etica universalista. La risposta più onesta è che il deontativo produce la disponibilità della categoria formale ma che la sua realizzazione è saturata da contenuti culturali che la grammatica non determina. Questo ridimensiona la portata della tesi per il caso deontativo: la grammatica è condizione necessaria ma molto lontana dall'essere sufficiente.

Per il keigo giapponese, il test dell'asimmetria produce il risultato più positivo. La tesi predice che culture con sistemi imperativi gerarchicamente stratificati sviluppino filosofie in cui la struttura gerarchica delle relazioni è una categoria normativa primaria e non derivata. Il risultato osservato — la tradizione dell'etica confuciana giapponese, con il suo concetto di on (debito morale verso superiori), la struttura del giri (obbligo relazionale), e la filosofia dell'*aidagara* di Watsuji — è fortemente consonante con la previsione. Ma va subito aggiunto che questa consonanza richiede una qualificazione importante: il caso Watsuji, il più filosoficamente elaborato, è mediato dall'incontro con Heidegger. Watsuji ha studiato a Berlino e la sua filosofia dell'*aidagara* è una risposta esplicitamente dialogica all'ontologia dell'Essere-nel-mondo heideggeriana. Non si tratta di una «sviluppo naturale» delle intuizioni del keigo: è una elaborazione filosofica sofisticata che usa le risorse concettuali heideggeriane per articolare qualcosa che il keigo rende prefilosoficamente disponibile ma che non avrebbe prodotto da solo una filosofia dell'*aidagara*. Il keigo era condizione di possibilità culturale; Heidegger era il catalizzatore concettuale. La modulazione grammaticale, in questo caso, spiega la disponibilità ma non la forma specifica della filosofia risultante.

Per le lingue polinesiane e la distinzione individuale/collettivo, il test dell'asimmetria produce un risultato interessante ma di natura diversa. Le culture polinesiane non hanno tradizioni di filosofia accademica nel senso euro-continentale, e il test deve quindi applicarsi alle istituzioni normative piuttosto che ai testi filosofici. Le istituzioni del fono samoano, del

hui maori, della fāfā tongana — assemblee deliberative in cui la comunità come collettivo produce norme che si rivolgono alla comunità come collettivo — sono fortemente consonanti con la previsione grammaticale. Ma questa consonanza è essa stessa difficile da valutare: è una correlazione tra grammatica e istituzione o è entrambe il riflesso di condizioni socio-ecologiche specifiche delle isole del Pacifico (popolazioni moderate, interdipendenza economica elevata, risorse limitate) che producono indipendentemente sia la grammatica del comando collettivo sia le istituzioni deliberative collettive? Il test dell'asimmetria non può rispondere da solo a questa domanda, ma la pone con precisione: la modulazione grammaticale è una causa indipendente o è essa stessa l'effetto di condizioni che spiegano anche le istituzioni?

Per l'ottativo nelle lingue indoeuropee antiche, il test dell'asimmetria produce il risultato più robusto, a condizione di estendere l'analisi al sanscrito vedico. Questo caso è analizzato in dettaglio più avanti in questa monografia, ma anticipiamo qui il dato essenziale: la tradizione filosofica indiana della Mīmāṃsā — la scuola fondata sull'analisi delle istruzioni rituali vediche — ha sviluppato esplicitamente, nel corso di quasi due millenni, una teoria del rapporto tra morfologia verbale e forza normativa. Il liṅ mood sanscrito, che ingloba le funzioni dell'ottativo e del congiuntivo del greco antico, è analizzato dalla scuola mīmāṃsākā come il modo verbale che genera bhāvanā — la forza conativa verso l'azione — attraverso la morfologia verbale stessa. La distinzione tra vidhi (istruzione normativa al liṅ) e arthavāda (affermazione descrittiva all'indicativo) è esattamente la distinzione is/ought di Hume/Moore, costruita però attraverso l'analisi grammaticale da una tradizione che aveva le risorse morfologiche per articolarla con precisione. Questo è un caso in cui il test dell'asimmetria produce una conferma forte della tesi grammaticale: la disponibilità del liṅ mood sanscrito è correlata con una tradizione filosofica che ha esplicitamente teorizzato il rapporto tra quel modo verbale e la forza normativa.

Per il proibitivo autonomo in arabo, il test dell'asimmetria produce il risultato più diretto. La tradizione giuridica islamica — la fiqh, la giurisprudenza islamica — ha sviluppato una classificazione delle azioni che è morfologicamente congruente con la struttura del proibitivo arabo. La distinzione coranica tra harām (vietato, con morfema proibitivo autonomo lā + imperfetto), makrūh (riprovevole ma non proibito), mubāh (permesso), mandūb (raccomandato), e wājib (obbligatorio) è una tassonomia normativa a cinque categorie che supera per ricchezza la tripartizione deontica von wrightiana, e che è congruente con la struttura morfologica dell'arabo che distingue proibitivo, negativo imperativo, e forme di non-obbligatorietà attraverso morfemi verbali distinti. La fiqh non è derivata dalla grammatica araba, ma la grammatica araba ha reso disponibile come intuizione

primaria una distinzione — quella tra proibizione assoluta e disapprovazione non proibitiva — che la *fiqh* ha elevato a categoria giuridica fondamentale.

Il bilancio del test dell'asimmetria è quindi questo: due casi positivi forti (*keigo*/etica giapponese; ottativo sanscrito/*Mīmāṃsā*), due casi di conferma parziale con qualificazioni importanti (distinzione collettivo/individuale polinesiana; proibitivo/*fiqh* islamica), e un caso problematico che richiede una riformulazione più debole della tesi (deontativo/culture Native American). Questa differenziazione è filosoficamente più onesta e più utile della tesi uniforme: indica dove la modulazione grammaticale è più forte e dove è più debole, e suggerisce che i fattori mediatori — il grado di sviluppo di una tradizione filosofica esplicita, il ruolo del contatto transculturale, la presenza di pressioni socio-ecologiche indipendenti — variano significativamente tra i casi.

V. La questione WEIRD e i suoi limiti per la filosofia comparata

Un'altra questione metodologica che questa monografia deve affrontare direttamente riguarda le evidenze empiriche disponibili. La letteratura di psicologia morale comparata — che offre il sostegno sperimentale più diretto alle tesi sulla relazione tra strutture culturali e intuizioni morali — è stata scossa negli anni recenti da una critica metodologica di portata devastante.

Henrich, Heine e Norenzayan, nel loro articolo del 2010 «The Weirdest People in the World?», hanno mostrato che la grande maggioranza degli studi di psicologia sperimentale — inclusi quelli di psicologia morale comparata — sono condotti su campioni WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic) e che i risultati ottenuti su questi campioni non sono generalizzabili alle popolazioni non-WEIRD in misura molto maggiore di quanto si fosse ritenuto. La differenza tra campioni WEIRD e campioni non-WEIRD su misure psicologiche rilevanti — incluse le misure di ragionamento morale, di sensibilità all'equità, di preferenza per norme universali rispetto a norme contestuali — è stata trovata essere enorme. Questo risultato pone in discussione la validità di molte generalizzazioni sulla psicologia morale comparata che la letteratura aveva prodotto, e che questa monografia avrebbe potuto invocare come evidenze a sostegno della propria tesi.

La risposta onesta a questa critica è che gli studi sperimentali sulla psicologia morale comparata — inclusi quelli sulla relazione tra grammatica e ragionamento normativo — hanno prodotto risultati che sono interessanti come ipotesi, ma che sono ancora lontani dall'avere la solidità empirica necessaria per sostenere conclusioni filosofiche forti. La prova più robusta disponibile per la tesi di questa monografia è di tipo storico-correlativo, non sperimentale: il confronto tra le strutture delle tradizioni filosofiche e le strutture

grammaticali delle lingue in cui si sono formate. Questo tipo di evidenza non ha la precisione delle evidenze sperimentali, ma ha una portata e una profondità storica che le evidenze sperimentali non possono raggiungere.

Si invocano dunque argomenti storici e filosofici, non psicologici, come base principale della tesi. Si segnala quando la letteratura sperimentale offre un sostegno compatibile con la tesi, ma non se ne fa il fondamento. E si accettano i limiti di questo approccio: le correlazioni storico-filosofiche identificate rimangono ipotesi interpretative, non leggi empiriche verificate, e devono essere valutate come tali.

VI. La struttura dell'argomentazione

La monografia è organizzata in cinque parti principali, ciascuna delle quali affronta un aspetto della relazione tra grammatica dell'imperativo e tradizione filosofica della norma.

La Prima Parte — La tipologia dell'imperativo — è il fondamento empirico dell'intera argomentazione. Qui si analizzano, in dettaglio sufficiente a supportare le conclusioni filosofiche, i sistemi imperativi del giapponese (con particolare attenzione al keigo e al suo significato ontologico), il deontativo nelle lingue native americane (come categoria che grammaticalizza l'obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto), le grammatiche imperative delle lingue polinesiane (con la distinzione morfologica tra comando individuale e comando collettivo), e l'ottativo nelle lingue indoeuropee antiche (come grammaticalizzazione della distinzione tra desiderio normativo e comando normativo). In questa parte si integrano anche le discussioni di casi contrari — lingue con sistemi imperativi elaborati che non mostrano le correlazioni filosofiche attese, e tradizioni normative sofisticate sviluppate in lingue con grammatica imperativa semplice — che sono essenziali per una valutazione onesta della tesi.

La Seconda Parte — La logica deontica come grammatica formalizzata — affronta le grandi tradizioni della formalizzazione filosofica della norma: il sistema di von Wright e i suoi presupposti grammaticali, la filosofia morale kantiana e il problema dell'imperativo categorico nel contesto della morfologia modale del tedesco, e la tradizione giuridico-filosofica neo-kantiana che culmina in Kelsen. Qui si integrano le questioni metodologiche sulla relazione tra grammatica e intuizioni prefilosofiche nei contesti in cui il filosofo opera deliberatamente per trascendere le proprie condizioni linguistiche.

La Terza Parte — Virtù, norma e grammatica dell'agire — affronta la grande tensione tra etica delle virtù ed etica deontologica come tensione tra due modi diversi di concepire l'imperativo morale, e ne traccia i correlati grammaticali. Si analizza qui anche il particolarismo morale contemporaneo come elaborazione filosofica esplicita dell'intuizione

che sistemi normativi contestuali e relazionali — invece di universali e astratti — possono essere filosoficamente difesi.

La Quarta Parte — La grammatica dell'autorità politica — prende come oggetto la filosofia politica del contratto sociale, il problema della sovranità collettiva, e la tensione tra diritto naturale e diritto positivo. Si mostra come la grammatica dell'imperativo — in particolare la distinzione tra comando individuale e comando collettivo — sia rilevante per alcune delle difficoltà più ostinate della filosofia politica moderna.

La Quinta Parte — La tradizione confuciana come sistema normativo autonomo — è la sezione che, nelle revisioni critiche originali, era trattata come appendice correttiva. Qui invece viene elevata a sezione propria, perché la tradizione confuciana del li — il rituale come struttura normativa — costituisce non soltanto un caso di studio per la tesi grammaticale ma un sistema normativo con una propria logica interna che merita di essere compreso nei suoi propri termini prima di essere confrontato con le tradizioni europee. L'analisi del li nella sua struttura interna, e delle diverse posizioni che la tradizione confuciana ha sviluppato al suo interno (Confucio e Xunzi, Mencius e Wang Yangming), è qui sviluppata con l'ampiezza che merita.

Le Conclusioni raccolgono i risultati dell'intera argomentazione in una formulazione della tesi che tiene conto sia dei casi di conferma sia dei casi contrari, e che è dunque più precisa e più robusta della versione enunciata all'inizio.

VII. Imperativo, interrogativo, congiuntivo: la posizione dell'imperativo nel sistema dei modi

Prima di entrare nelle analisi tipologiche, è necessario collocare l'imperativo nel sistema grammaticale più ampio dei modi verbali, perché la sua specificità si comprende meglio in relazione alle categorie grammaticali che gli stanno accanto.

In molte tradizioni grammaticali, il sistema dei modi verbali è organizzato intorno alla distinzione tra modi descrittivi — l'indicativo, che descrive la realtà effettiva o quella che il parlante presenta come tale — e modi non-descrittivi, che sospendono l'impegno del parlante verso la realtà di ciò che enuncia. L'interrogativo, l'imperativo, il congiuntivo, il condizionale, l'ottativo — tutti questi modi condividono, rispetto all'indicativo, la caratteristica di non affermare direttamente la realtà del proprio contenuto proposizionale. Ma lo sospendono per ragioni molto diverse: l'interrogativo perché il parlante non sa (o finge di non sapere) e chiede; l'imperativo perché il parlante non si pronuncia sulla realtà dell'azione futura ma la prescrive; il congiuntivo perché il parlante la presenta come

dipendente da una condizione o come soggetta all'influenza di una volontà; l'ottativo perché la desidera; il condizionale perché la subordina ipoteticamente a qualcos'altro.

L'imperativo occupa in questo sistema una posizione di singolarità. È l'unico modo verbale in cui la relazione pragmatica tra locutore e allocutario — la relazione di chi parla con chi ascolta — è costitutiva del significato grammaticale stesso, non soltanto del contesto dell'enunciazione. L'indicativo può essere usato in un monologo, in un testo scritto, in una riflessione privata: ha un significato grammaticale indipendente dalla presenza di un interlocutore. L'imperativo, per definizione, presuppone un interlocutore a cui si rivolge, e senza quell'interlocutore perde il suo statuto di modo imperativo. Questa dipendenza strutturale dall'interlocutore è ciò che rende l'imperativo grammaticalmente unico: è la forma verbale che grammaticalizza la relazione interpersonale come categoria costitutiva, non come sfondo pragmatico dell'enunciazione.

Da questa singolarità strutturale derivano alcune caratteristiche tipologiche dell'imperativo che sono rilevanti per l'analisi filosofica. L'imperativo tende, in molte lingue, ad avere morfologie peculiari che non si trovano altrove nel sistema verbale: forme soggettive ridotte (in italiano *studia!* al posto di *studiate!*, in inglese *go!* senza pronomi), morfologie speciali per il negativo (il proibitivo, che in molte lingue non è semplicemente l'imperativo con la negazione), e sistemi di distinzioni che codificano le proprietà della relazione interpersonale — il grado di rispetto, il grado di autorità, il carattere individuale o collettivo dell'interlocutore — come categorie morfologicamente obbligatorie. Queste caratteristiche mostrano che le lingue del mondo riconoscono l'imperativo come una categoria grammaticale speciale, non soltanto come una variante pragmatica dell'indicativo, e che il tipo di distinzioni che codificano nell'imperativo riflette la salienza cognitiva delle dimensioni della relazione interpersonale che strutturano il comando.

VIII. Sull'uso del termine «intuizione prefilosofica»

Lungo tutta questa monografia si usa l'espressione «intuizione prefilosofica» per indicare una disposizione cognitiva che si forma attraverso l'uso della lingua prima e indipendentemente dall'elaborazione filosofica esplicita. L'uso di questo termine richiede una precisazione, perché rischia di evocare connotazioni che non sono quelle intese.

L'intuizione prefilosofica non è un dato grezzo di coscienza, priva di mediazione culturale e linguistica. Non è l'esperienza immediata di una mente che si confronta con il mondo prima di ogni interpretazione. Al contrario: è il prodotto di anni di apprendimento linguistico, di interazione sociale, di partecipazione a pratiche culturali specifiche. È «pre-filosofica» soltanto nel senso che si forma prima dell'elaborazione filosofica sistematica,

non nel senso che è indipendente da ogni mediazione culturale. Il bambino giapponese che impara il sistema del keigo non acquisisce un'intuizione grezza sull'autorità: acquisisce un'intuizione culturalmente saturata che è già, nella sua struttura, una risposta a domande sulla natura del comando e della gerarchia. Che quella risposta non sia ancora elaborata sistematicamente in un sistema filosofico esplicito è ciò che la rende «prefilosofica»; che sia già una risposta culturalmente determinata è ciò che la distingue dall'esperienza grezza.

L'intuizione prefilosofica è dunque, nel senso di questa monografia, l'insieme delle disposizioni cognitive che un parlante porta con sé quando affronta un problema filosofico: le distinzioni che gli sembrano ovvie, le domande che sente come urgenti, le soluzioni che trova intuitivamente plausibili, le difficoltà che percepisce come difficoltà reali e non come pseudoproblemi. Queste disposizioni non determinano il risultato dell'elaborazione filosofica — il filosofo può criticarle, trasformarle, rovesciarle — ma ne modellano il punto di partenza e l'orientamento di fondo in modi che lasciano tracce riconoscibili nell'architettura dei sistemi costruiti.

IX. Una nota sulla comparazione tra sistemi normativi espliciti e impliciti

Una difficoltà metodologica che attraversa tutta la monografia riguarda la comparabilità di sistemi normativi di tipo molto diverso. La tradizione filosofica europea ha prodotto sistemi normativi espliciti e formalizzati: la logica deontica di von Wright è un sistema assiomatico con operatori definiti e regole di inferenza; l'etica kantiana è un sistema di principi esplicitamente enunciati con una struttura argomentativa elaborata; la teoria del contratto sociale è una costruzione teorica con premesse, ragionamenti e conclusioni identificabili. Le tradizioni normative di molte culture non europee — incluse le culture native americane le cui grammatiche sono analizzate nella Prima Parte — hanno sistemi normativi incorporati in pratiche rituali, narrazioni mitologiche, strutture di parentela e di alleanza, che non sono sistemi espliciti nel senso in cui lo sono le teorie filosofiche europee.

Comparare sistemi normativi espliciti con sistemi normativi impliciti è metodologicamente rischioso, perché introduce distorsioni che è difficile controllare. Si tende a vedere l'elaborazione esplicita come il livello «più alto» o «più sofisticato» di un sistema normativo, e il sistema implicito come una versione incompleta o non ancora sviluppata di ciò che il sistema esplicito ha formalizzato. Questa gerarchia è essa stessa un pregiudizio culturale che la prospettiva comparata dovrebbe mettere in discussione: le pratiche normative incorporate nella ritualità e nella struttura sociale possono avere una sofisticazione propria che l'analisi puramente discorsiva non cattura adeguatamente.

Questa monografia adotta la seguente strategia per gestire questa difficoltà: quando si confrontano grammatiche di lingue con sistemi normativi impliciti con tradizioni filosofiche esplicite, l'oggetto del confronto non è il sistema normativo nella sua interezza, ma la struttura delle intuizioni prefilosofiche che i sistemi grammaticali producono. Si confrontano, cioè, i tipi di domande che i sistemi grammaticali rendono cognitivamente urgenti, non le risposte che sistemi normativi diversi — espliciti o impliciti — hanno dato a quelle domande. Questo tipo di confronto è meno esposto al rischio di etnocentrismo della filosofia, perché non assume che le tradizioni non-europee si stiano avvicinando a obiettivi che la tradizione europea ha già raggiunto.

X. — La grammatica come spazio di ragioni: dal frame causale al frame costitutivo

Tutta la monografia fino a questo punto ha operato, almeno in parte, con un frame esplicativo che va ora esaminato e sostituito prima che le analisi tipologiche possano dispiegare la loro piena forza filosofica. Quel frame è causale: si sostiene che le strutture grammaticali «producano» intuizioni prefilosofiche, che «generino» disposizioni cognitive, che «abbassino i costi» di certi percorsi concettuali. Questo linguaggio appartiene al dominio della causazione naturale: un evento produce un altro evento; una struttura genera un effetto. Il frame causale è intuitivo, ma è filosoficamente impreciso — e la sua sostituzione con un frame costitutivo non è un aggiustamento cosmetico ma la revisione del fondamento dell'intera argomentazione.

Il frame causale è impreciso per una ragione che risale alla distinzione tracciata da Wilfrid Sellars in «Empiricismo e filosofia della mente» (1956) tra lo «spazio delle cause» e lo «spazio delle ragioni». Lo spazio delle cause è il dominio della natura: in esso gli eventi sono connessi da relazioni di necessità naturale, le strutture producono effetti secondo leggi. Lo spazio delle ragioni è il dominio della norma: in esso le posizioni sono connesse da relazioni di giustificazione, le affermazioni si sostengono o si contraddicono, e la spiegazione di una credenza o di un'azione è la ragione che la motiva. La distinzione è fondamentale: le ragioni non producono credenze o azioni come le cause producono effetti — le ragioni li giustificano, li autorizzano, li rendono appropriati in uno spazio di pratiche condivise.

La domanda che questa monografia pone — perché certe distinzioni normative sono disponibili come mosse immediate nello spazio delle ragioni di una tradizione filosofica, mentre in un'altra tradizione le stesse distinzioni devono essere costruite con elaborazione argomentativa esplicita — è una domanda che riguarda lo spazio delle ragioni, non lo spazio

delle cause. Non si sta chiedendo quali eventi neurali produca l'esposizione al keigo, né quali effetti cognitivi misurabili generi l'acquisizione del deontativo. Si sta chiedendo qualcosa di diverso e più fondamentale: quali mosse nello spazio delle ragioni normativo sono costitutivamente disponibili per chi parla una certa lingua, e quali mosse richiedono invece costruzione esplicita perché non sono parte del mobilio nativo di quello spazio. Il frame che risponde adeguatamente a questa domanda non è causale ma costitutivo.

X.1 — Wittgenstein: la grammatica dice che tipo di oggetto è una cosa

La fonte principale del frame costitutivo è Wittgenstein, e in particolare la nozione di grammatica elaborata nelle Ricerche Filosofiche in un senso che va molto al di là della grammatica nel senso tecnico-linguistico. Al §373 delle Ricerche Wittgenstein scrive: «La grammatica dice che tipo di oggetto è qualcosa. (La teologia come grammatica.)» Che tipo di oggetto è qualcosa — che tipo di entità è l'obbligo, che tipo di relazione è il comando, che tipo di soggetto è chi ha autorità — non è una domanda a cui si risponde osservando il mondo e costruendo teorie. È una domanda la cui risposta è determinata dalla grammatica: dalla struttura degli usi linguistici in cui i termini sono impiegati, dalle loro connessioni con altri termini, da ciò che è appropriato e da ciò che è agrammaticale dire di essi.

In una lingua con il deontativo, la grammatica dice che un certo tipo di oggetto — l'obbligo-impersonale — esiste come categoria propria: è un tipo diverso di entità rispetto all'obbligo-soggettivo, con un ruolo diverso nello spazio degli usi normativi. In una lingua senza il deontativo, la grammatica non lo dice: l'obbligo, nella sua struttura grammaticale di base, presuppone sempre un soggetto che obbliga, e la categoria dell'obbligo-impersonale non è costituita nella grammatica ma deve essere costruita attraverso elaborazione concettuale esplicita. Il punto wittgensteiniano non è che i parlanti di lingue senza il deontativo «non possano pensare» all'obbligo impersonale — questa sarebbe la versione forte e insostenibile del determinismo linguistico. Il punto è più sottile: in assenza di una categoria grammaticale per l'obbligo impersonale, quel tipo di oggetto non è ancora costituito come categoria nel dominio normativo. Il filosofo che vuole introdurlo deve farlo esplicitamente: deve mostrare che esiste, argomentare che è distinto dall'obbligo soggettivo, costruire la distinzione attraverso elaborazione concettuale. Il filosofo che opera in una lingua con il deontativo trova quella categoria già costituita: non deve dimostrarla, la può usare.

La nozione wittgensteiniana di Lebensform completa questo quadro. Il keigo non è soltanto un sistema di suffissi verbali: è una pratica quotidiana di posizionamento gerarchico che costituisce la forma di vita normativa della comunità giapponese. Comprendere la grammatica del keigo significa comprendere quella forma di vita — non nel senso di esserne

causalmente condizionati, ma nel senso che quella forma di vita è ciò che il keigo grammaticalizza e rende praticabile come struttura dell'interazione. La grammatica non produce la forma di vita: la costituisce insieme ad essa, in un rapporto di co-determinazione che il frame causale non può rappresentare adeguatamente perché la causalità è asimmetrica dove la costituzione è reciproca.

X.2 — Brandom: il ruolo inferenziale delle categorie grammaticali

Il secondo pilastro del frame costitutivo viene dalla semantica inferenziale elaborata da Robert Brandom in «Making It Explicit» (1994). La tesi centrale di Brandom è che il contenuto di un concetto è costituito dalle sue connessioni inferenziali: da ciò che segue da esso, da ciò da cui esso segue, da ciò che è incompatibile con esso. Il contenuto è inferenziale, non referenziale.

Applicata alle categorie grammaticali normative, questa prospettiva è illuminante. Una categoria grammaticale morfologicamente obbligatoria contribuisce al ruolo inferenziale di ogni espressione nel cui dominio opera. Il deontativo non aggiunge semplicemente un morfema a un verbo: aggiunge un'intera rete di connessioni inferenziali che quel verbo, in quella costruzione, porta con sé. Dal verbo marcato con il deontativo seguono inferenze che non seguono dal verbo privo di tale marcatura: «x deve essere fatto [deontativo]» implica «anche se nessuno lo vuole», «anche se nessuno lo comanda», «anche se tutti ne sono indifferenti». Queste inferenze non sono aggiunte esternamente: sono parte del contenuto dell'enunciato, costituite dalla grammatica stessa.

In una lingua senza il deontativo, il verbo modale che esprime obbligo — «deve», «muss», «ought» — non porta con sé automaticamente quelle inferenze. Porta con sé inferenze di default che suggeriscono un soggetto: c'è qualcuno che vuole X, o qualcosa che prescrive X. Il filosofo che vuole costruire la categoria dell'obbligo-senza-soggetto non deve soltanto aggiungere un concetto: deve bloccare le inferenze di default che la grammatica porta con sé e sostituirle con inferenze diverse. Questo è esattamente ciò che Kant fa nella Fondazione: blocca le inferenze che *sollen* e *müssen* suggeriscono naturalmente e costruisce inferenze nuove (la ragione pura pratica obbliga in modo incondizionato). In termini brandiniani, la fatica argomentativa della Fondazione è la fatica di ridisegnare il ruolo inferenziale del concetto di obbligo in un contesto grammaticale che non lo supporta.

X.3 — Sellars e il «mito del dato grammaticale»

Il terzo pilastro viene da una estensione della critica sellarsiana al «mito del dato». Sellars argomenta in «Empiricismo e filosofia della mente» che la conoscenza non può fondarsi su dati immediati, pre-teorici, che sarebbero semplicemente ricevuti dalla mente senza

mediazione concettuale. Il mito del dato è l'idea che ci sia qualcosa — l'esperienza sensoriale, l'intuizione immediata — che fornisca un fondamento alla conoscenza senza essere esso stesso mediato da concetti e da inferenze.

La tesi delle intuizioni prefilosofiche grammaticalmente condizionate rischia, formulata in termini causali, di ricadere in una versione grammaticale del mito del dato: l'idea che ci sia qualcosa — l'intuizione prodotta dalla grammatica — che il filosofo trova già disponibile come dato cognitivo grezzo che precede l'elaborazione concettuale. Il frame costitutivo evita questa difficoltà: le intuizioni prefilosofiche grammaticalmente condizionate non sono dati pre-concettuali, ma posizioni già articolate nello spazio delle ragioni, già dotate di contenuto inferenziale. Sono pre-filosofiche nel senso che precedono l'elaborazione sistematica; non sono pre-concettuali, perché sono già grammaticalmente strutturate e quindi già impegnate in relazioni inferenziali che lo spazio delle ragioni normativo riconosce.

In termini sellarsiani, la grammatica non fornisce un «dato» che il filosofo riceve passivamente: fornisce una struttura dello spazio delle ragioni che il filosofo eredita e all'interno della quale opera. Quella struttura non è né un dato immediato né un prodotto di teorie esplicite: è lo sfondo di pratiche linguistiche in cui il filosofo è immerso, il quale determina cosa conta come una buona ragione in un dominio normativo, cosa richiede giustificazione, cosa si può dare per scontato. Wittgenstein, al §559 delle Ricerche, scrive: «Si potrebbe dire: il concetto di “regola” entra nella grammatica di “comprensione”». E, nella stessa vena: il concetto di ‘autorità’ entra nella grammatica del keigo; il concetto di ‘obbligo-senza-soggetto’ entra nella grammatica del deontativo; il concetto di ‘collettività-come-soggetto’ entra nella grammatica delle lingue polinesiane. Non come effetti che quelle strutture grammaticali producono, ma come contenuti che quelle strutture costitutivamente determinano.

X.4 — Riformulazione costitutiva della tesi e gestione dei casi contrari

Il frame costitutivo permette di riformulare la tesi centrale in termini filosoficamente più precisi. Le strutture grammaticali dei sistemi imperativi nelle diverse lingue del mondo costituiscono — non causano, ma costituiscono parzialmente — lo spazio delle ragioni normativo disponibile per i parlanti di quella lingua. Questo spazio è lo sfondo di articolazioni concettuali già date, di inferenze già autorizzate, di distinzioni già rese disponibili come categorie, entro il quale l'elaborazione filosofica esplicita si muove. La filosofia non emerge da uno spazio concettuale vuoto: emerge da uno spazio che ha già una struttura, determinata in parte dalla grammatica, in parte dalla tradizione culturale, in parte dalle strutture sociali e dalle pratiche rituali.

Questa riformulazione gestisce i casi contrari senza richiedere mosse difensive. Le culture Native American con il deontativo non producono etica universalista: questo, sotto il frame causale, richiedeva la distinzione forma/contenuto. Sotto il frame costitutivo, non è un problema. Il deontativo costituisce la disponibilità dell'obbligo-senza-soggetto come mossa nello spazio delle ragioni normativo. Quella mossa è usata — ma in un contesto cosmologico specifico, non in quello dell'etica razionale universale. La grammatica costituisce la disponibilità della mossa; il contenuto di quella mossa è determinato dall'intero contesto della forma di vita in cui la grammatica è incorporata. Non vi è tensione, perché la tesi costitutiva non afferma mai che la grammatica determina il contenuto — afferma che costituisce la struttura dello spazio entro cui i contenuti vengono elaborati.

Il frame costitutivo spiega anche la differenza tra tradizioni che esplicitamente teorizzano la propria grammatica normativa e tradizioni che ne sono implicitamente condizionate. Sotto il frame causale, questa differenza era secondaria: la grammatica produce effetti indipendentemente dalla consapevolezza dei parlanti. Sotto il frame costitutivo, la differenza è fondamentale: la *Mīmāṃsā* prende la grammatica del *liṅ* come oggetto esplicito di analisi filosofica perché riconosce che quella grammatica costituisce la struttura normativa del testo vedico. I *mīmāṃsakā* non studiano gli effetti cognitivi del *liṅ*: analizzano come il *liṅ* costituisce la forza normativa degli enunciati vedici. Questa è la versione più riflessiva di ciò che ogni tradizione filosofica fa: lavorare all'interno di uno spazio delle ragioni costituito in parte dalla grammatica, con gradi diversi di consapevolezza di quel condizionamento.

X.5 — Come leggere il resto della monografia

La sostituzione del frame causale con il frame costitutivo richiede una nota su come leggere i passi del testo che usano ancora il linguaggio causale. In numerosi punti, il testo usa formule come «la grammatica produce intuizioni prefilosofiche», «abbassa i costi cognitivi», «genera una disposizione». Queste formule vanno lette nel frame costitutivo come abbreviazioni: «produce intuizioni» sta per «costituisce il campo di ciò che è immediatamente disponibile nello spazio delle ragioni normativo»; «abbassa i costi» sta per «include come mossa già data, senza necessità di costruzione esplicita»; «genera una disposizione» sta per «struttura il campo entro cui certi orientamenti sono naturali e altri richiedono elaborazione». Il linguaggio causale è usato come shorthand accessibile; il frame costitutivo è quello che l'argomento presuppone.

La distinzione tra le due letture ha anche conseguenze per la questione della falsificabilità. Sotto il frame causale, la tesi è falsificabile da esperimenti che mostrano l'assenza di effetti cognitivi predetti. Sotto il frame costitutivo, la tesi è testabile storicamente: si chiede se le distinzioni normative che sono mosse native nello spazio delle ragioni di una

tradizione filosofica corrispondano a categorie grammaticalmente saturate, e se le distinzioni che richiedono elaborazione esplicita corrispondano a categorie grammaticalmente assenti o deboli. Il test dell'asimmetria sviluppato nella sezione IIIter è già formulato in questi termini. I suoi risultati — due casi forti, due parziali, uno debole — sono la prova che la tesi costitutiva ha contenuto empirico preciso, non è trivialmente vera, e ha potere predittivo differenziale.

Il caso paradigmatico che rende manifesta la non-trivialità del frame costitutivo è ancora una volta la Mīmāṃsā. I mīmāṃsakā non hanno trovato conferma della tesi costitutiva: l'hanno elaborata autonomamente, in un contesto culturale completamente diverso, perché avevano gli strumenti grammaticali per vederla. La disputa tra Kumārila e Prabhākara sul liṅ normativo è la disputa tra imperativo categorico e imperativo ipotetico, condotta con strumenti morfologici che il tedesco non aveva. Quella convergenza — tra la filosofia morale europea del XVIII secolo e la filosofia vedica indiana del VII — è l'argomento più forte per la non-trivialità della tesi costitutiva: se fosse trivialmente vera, non richiederebbe di essere scoperta due volte, in contesti così lontani, attraverso analisi così diverse.

Capitolo 1 — Il giapponese e la grammatica del potere

Il sistema imperativo del giapponese è, per i tipologi del linguaggio e per i filosofi della norma, un oggetto di studio di straordinario valore. Nessun'altra lingua ampiamente documentata ha sviluppato un sistema così elaborato di forme imperative morfologicamente distinte, ciascuna calibrata su una configurazione specifica di relazione sociale, di grado di rispetto, di distanza o vicinanza gerarchica tra locutore e allocutario. Quello che in italiano è un unico imperativo morfologico — parla, studia, vieni — diventa in giapponese una costellazione di forme distinte che coprono l'intero spettro delle relazioni sociali, dalla relazione tra superiore e subordinato a quella tra intimi, dalla comunicazione formale a quella confidenziale, dall'ordine impartito con piena autorità alla richiesta formulata con massima delicatezza.

Per comprendere la portata di questa differenza, è utile partire da un singolo esempio e seguirne le ramificazioni. Si immagini di voler dire a qualcuno di «venire» — un atto comunicativo elementare, che ogni bambino padroneggia quasi subito nell'apprendimento della propria lingua madre. In italiano, la forma è univoca: vieni!, o nella forma cortese venga!. La distinzione tra tu e Lei, tra confidenziale e formale, esaurisce la variazione grammaticalmente disponibile. In giapponese, la stessa intenzione comunicativa — indurre qualcuno ad avvicinarsi — può essere espressa attraverso forme radicalmente diverse a

seconda della relazione tra i parlanti: koi (命令形, forma nuda, usata verso qualcuno di nettamente inferiore o in contesti di urgenza estrema); oi (variante informale, tra pari intimi maschili); kite (forma di gerundio con valore imperativo morbido, tra pari); kite kudasai (forma cortese standard); oide kudasai (forma ulteriormente elevata, con il verbo onorificante oide); irasshatte kudasai (forma di massima deferenza, usata verso persone di rango molto superiore o in contesti cerimoniosi). Queste non sono varianti stilistiche dello stesso atto: sono forme grammaticalmente distinte che codificano relazioni sociali diverse, e la scelta della forma sbagliata non produce soltanto una comunicazione infelice ma una violazione della grammatica della relazione sociale — una violazione che i parlanti nativi riconoscono immediatamente come tale e che ha conseguenze concrete nell'interazione.

Ciò che è filosoficamente cruciale in questo sistema non è soltanto la varietà delle forme ma il fatto che quella varietà è morfologicamente obbligatoria: il parlante giapponese non può emettere un comando senza scegliere una forma che codifica la sua valutazione della relazione di potere con l'allocutario. Non vi è una forma neutra o non marcata che possa aggirare quella valutazione: ogni imperativo è già, nella sua struttura morfologica, un atto di posizionamento relazionale. Il parlante che comanda deve simultaneamente eseguire due operazioni: comunicare il contenuto dell'azione prescritta e valutare la posizione relativa propria e dell'interlocutore nella gerarchia sociale. Questa operazione doppia è così automatizzata dall'apprendimento linguistico da sembrare trasparente ai parlanti nativi — come per un italiano è trasparente il fatto di usare il congiuntivo nella dipendente da «sebbene» — ma è in realtà un esercizio continuo di categorizzazione sociale che plasma in modo profondo le intuizioni sulla natura del potere e dell'autorità.

La forma nuda — quella del meirei-kei (命令形), l'imperativo diretto della grammatica tradizionale — merita un'analisi più dettagliata perché è la forma che più direttamente codifica la struttura del comando assoluto. In giapponese, il meirei-kei si forma aggiungendo alla radice verbale una desinenza specifica che varia per classe verbale: i verbi della prima classe (godan) formano il meirei-kei con la vocale -e (kak- + -e = kake!, scrivi!; nom- + -e = nome!, bevi!); i verbi della seconda classe (ichidan) lo formano con -ro o -yo (mi + -ro = miro!, guarda!; tabe + -ro = tabero!, mangia!); i verbi irregolari suru (fare) e kuru (venire) hanno forme speciali (shiro! e koi!). Questa morfologia è sistematica e riconoscibile, e la sua sistematicità è ciò che la rende grammaticalmente marcata come categoria propria: il meirei-kei non è soltanto una forma coniugata come le altre, è una forma che il sistema grammaticale isola e marca come portatore di una funzione specifica.

Ma la funzione del meirei-kei non è semplicemente «dare un comando»: è dare un comando in un registro che segnala la superiorità del locutore sull'allocutario, o comunque la rinuncia a qualunque mitigazione del comando stesso. Gli usi del meirei-kei nella

comunicazione ordinaria sono circoscritti: superiori a subordinati in contesti di urgenza o di enfasi, adulti a bambini piccoli in situazioni informali, comandi in contesti sportivi o militari in cui la rapidità e la chiarezza dell'ordine prevalgono sulle considerazioni di cortesia, e — rilevante per l'analisi filosofica — certi tipi di discorso diretto che nella narrativa letteraria è usato per caratterizzare personaggi di rango elevato o di temperamento autoritario. La letteratura giapponese classica usa il *meirei-kei* come marcatore del personaggio signorile: chi parla in *meirei-kei* è chi non ha bisogno di mitigare il proprio potere perché quel potere è riconosciuto e non contestato.

1.1 — Il *keigo* e l'ontologia dell'onore

Il sistema imperativo giapponese è parte di un sistema molto più vasto — il *keigo* (敬語), il linguaggio rispettoso — che grammaticalizza l'intera rete di relazioni gerarchiche della società giapponese attraverso la morfologia verbale, nominale e pronominale. Il *keigo* è un sistema che si articola in tre livelli principali: il linguaggio onorificante (尊敬語, *sonkeigo*), usato quando si parla delle azioni di persone di rango superiore; il linguaggio di umiltà (謙讓語, *kenjōgo*), usato quando si parla delle proprie azioni in relazione a superiori; e il linguaggio cortese generico (丁寧語, *teineigo*), usato per segnalare rispetto generico indipendentemente dalla gerarchia specifica. Queste tre categorie si propagano attraverso l'intero sistema morfosintattico: non soltanto il verbo ma il nome, il pronome, l'aggettivo, il prefisso nominale, il suffisso di indirizzo — tutte le categorie grammaticali sono potenzialmente marcate per la posizione gerarchica.

Per rendere concreta la pervasività del *keigo*, si consideri la frase «il professore mangia il riso» in diversi registri. Nella forma neutra, si direbbe *sensei wa gohan wo taberu* — con il verbo *taberu* (mangiare) alla forma di dizionario. Ma nella comunicazione ordinaria con o riguardo a un professore, la frase diventerebbe *sensei wa gohan wo meshiagaru* — dove *meshiagaru* è il verbo onorificante che sostituisce *taberu* quando l'azione è svolta da un superiore. Se invece si descrive la propria azione di mangiare in presenza di un superiore, si potrebbe usare la forma di umiltà: *watakushi wa gohan wo itadakimasu* — dove *itadakimasu* è il verbo di umiltà che segnala la propria posizione inferiore. E in entrambi i casi, il nome del riso può essere preceduto dal prefisso onorificante *go-* (*gohan*) che segnala rispetto anche per l'oggetto dell'azione del superiore. Questa moltiplicazione delle marche di rispetto attraverso le diverse categorie grammaticali non è una raffinatezza opzionale: è la struttura grammaticale di base, e parlare giapponese in un contesto formale senza padroneggiare il *keigo* è come parlare italiano senza padroneggiare la distinzione tra indicativo e congiuntivo.

Le implicazioni filosofiche di questa struttura grammaticale operano su due piani che vanno tenuti distinti. Il primo piano è quello delle intuizioni prefilosofiche che il *keigo*

produce nei parlanti: un'idea dell'autorità come realtà grammaticalmente data, della gerarchia come categoria morfologicamente naturale, del rispetto come obbligatorietà nel senso tecnico del termine, perché la sua mancanza produce agrammaticalità. Un bambino giapponese che impara la lingua impara simultaneamente una mappa delle relazioni sociali: impara che le persone occupano posizioni diverse in gerarchie multiple, che quelle posizioni determinano come si parla e come si viene trattati, e che la lingua stessa riconosce e codifica queste differenze come parte della propria struttura di base, non come aggiunta convenzionale.

Il secondo piano è quello delle difficoltà che il keigo crea per certe elaborazioni filosofiche. Una filosofia che voglia criticare la gerarchia sociale — che voglia argomentare che le distinzioni gerarchiche sono costruzioni storiche contingenti, non necessità strutturali — deve fare i conti con una grammatica che quelle distinzioni le tratta come categorie morfologicamente necessarie. Questo non rende impossibile la critica: la storia del pensiero politico giapponese include movimenti di critica radicale alla gerarchia, e il periodo Meiji ha visto un'elaborazione filosofica dei diritti individuali che andrà analizzata nel dettaglio. Ma la critica deve operare contro un'intuizione grammaticale molto forte, e le tracce di quello sforzo sono visibili nell'architettura del pensiero politico giapponese moderno.

Il caso della filosofia politica Meiji è il banco di prova più importante per la tesi, e va analizzato con onestà intellettuale. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, il Giappone ha assorbito in modo straordinariamente rapido le categorie del costituzionalismo europeo, della filosofia dei diritti individuali, e del governo rappresentativo. Pensatori come Fukuzawa Yukichi (1835–1901), uno dei principali artefici della modernizzazione intellettuale giapponese, hanno elaborato in giapponese teorie dell'uguaglianza individuale e della libertà politica che non hanno nulla da invidiare alle elaborazioni europee coeve. La sua opera *Gakumon no Susume* (*An Encouragement of Learning*, 1872–1876) afferma nell'apertura: «il cielo non ha creato l'uomo al di sopra dell'uomo, né al di sotto dell'uomo» — una dichiarazione di uguaglianza radicale che suona paradossale in una lingua che grammaticalizza la gerarchia in ogni frase.

Come si spiega questa anomalia? La risposta più plausibile non è quella che minimizza il ruolo della grammatica (sostenendo che non ha mai avuto importanza), né quella che lo assolutizza (sostenendo che Fukuzawa lavorasse «nonostante» la sua grammatica in un senso eroico). È invece quella della co-determinazione complessa: Fukuzawa e i riformatori Meiji stavano operando in un contesto storico straordinario — la pressione della modernizzazione forzata, il confronto diretto con le potenze europee, la necessità pragmatica di costruire uno Stato moderno — che creava motivazioni extralinguistiche abbastanza potenti da rimodellare l'uso della grammatica esistente per esprimere contenuti filosofici

nuovi. Questo non significa che la grammatica fosse influente: il pensiero politico Meiji mostra una tensione interna caratteristica, una difficoltà di trovare le categorie adeguate in giapponese per ciò che si stava cercando di articolare, che è la traccia visibile di quella resistenza grammaticale. Ma mostra anche che la grammatica non è un destino.

1.2 — *Il keigo come pratica e come ideologia: Watsuji Tetsuro e l'etica della relazionalità*

La tradizione filosofica giapponese del Novecento ha prodotto un'elaborazione esplicita delle intuizioni normative incorporate nel keigo in un sistema filosofico originale: l'etica della relazionalità (*aidagara*) sviluppata da Watsuji Tetsuro (1889–1960). La sua opera principale, *Rinrigaku* (Etica, 1937–1949), è uno dei tentativi più sistematici di costruire una filosofia morale che faccia della struttura relazionale dell'esistenza umana il fondamento della normatività, invece di fondarla sull'individuo autonomo della tradizione europea.

Watsuji argomenta che la filosofia morale occidentale — da Kant all'utilitarismo — ha commesso un errore fondamentale di partenza assumendo l'individuo come unità elementare dell'analisi morale. L'essere umano, per Watsuji, non è mai un individuo in sé compiuto che entra poi in relazioni con altri: è sempre già un essere relazionale (*ningen*, letteralmente «essere tra gli uomini»), la cui identità è costituita dalle relazioni in cui è inserito. La relazione non è qualcosa che accade a un essere già costituito: è la struttura costitutiva dell'essere stesso. In questo senso, la grammatica del keigo — che presuppone sempre una relazione tra locutore e allocutario come condizione di possibilità dell'enunciazione corretta — è, per Watsuji, non un ornamento culturale ma l'espressione linguistica di una verità ontologica: che l'essere umano è essenzialmente relazionale.

Questa posizione ha affinità evidenti con la filosofia comunitarista contemporanea — con MacIntyre, con Taylor, con Sandel — ma ha anche caratteristiche proprie che la distinguono. In particolare, Watsuji mantiene la struttura gerarchica delle relazioni come parte costitutiva dell'etica: la norma morale non è una norma universale che tratta tutti gli individui come uguali, ma è sempre una norma contestuale che si applica a individui in relazione, e quella relazione ha una struttura gerarchica che il keigo grammaticalizza. L'etica di Watsuji è, in questo senso, una filosofia del keigo — non nel senso che derivi analiticamente dal keigo, ma nel senso che ne è l'elaborazione esplicita, la formalizzazione sistematica di ciò che il keigo pratica quotidianamente.

Le critiche che la posizione di Watsuji ha ricevuto sono politicamente significative: è stata accusata, non senza ragione, di naturalizzare le gerarchie sociali esistenti rendendole fondamenti ontologici dell'etica piuttosto che costruzioni storiche contingenti. Questa critica è l'equivalente filosofico della critica tipologica alla tesi determinista sulla grammatica: proprio come la grammatica del keigo non determina necessariamente una filosofia

gerarchica (come mostra il caso di Fukuzawa), così la filosofia relazionale di Watsuji non è l'unica elaborazione possibile delle intuizioni del keigo. Ma la critica mostra anche che le intuizioni prefilosofiche prodotte dalla grammatica del keigo sono abbastanza forti da rendere molto più naturale, in quel contesto, una filosofia che le accetti e le sistematizzi piuttosto che una filosofia che le metta radicalmente in discussione.

1.3 — La Mīmāṃsā e il sanscrito vedico: la filosofia come teoria della morfologia normativa

Tra tutti i casi che la tesi della modulazione grammaticale deve affrontare, il caso del sanscrito vedico e della filosofia mīmāṃsā è insieme il più trascurato dalla letteratura di filosofia comparata di impostazione tipologica e il più decisivo. Si tratta di un caso in cui non si sostiene — come altrove in questa monografia — che la grammatica abbia modulate le intuizioni prefilosofiche dei filosofi in modo che questi non avrebbero riconosciuto o teorizzato esplicitamente. Si tratta invece di una tradizione filosofica che ha fatto della relazione tra morfologia verbale e forza normativa il proprio problema fondamentale, e che per quasi due millenni ha costruito una teoria esplicita di questa relazione — una teoria così dettagliata e tecnicamente raffinata che i logici deontici contemporanei ne sarebbero inorgoglit.

La Mīmāṃsā (letteralmente: «indagine», «esame») è una delle sei scuole ortodosse della filosofia indiana, fondata da Jaimini nel IV-III secolo a.C. e sviluppata sistematicamente da Śābara (V sec. d.C.), Kumāṛila Bhaṭṭa (VII sec. d.C.) e Prabhākara (VII sec. d.C.). Il suo oggetto fondamentale è l'analisi dei testi vedici — le istruzioni rituali dei Brāhmaṇa — e la questione della loro validità normativa. La Mīmāṃsā non è una scuola di teologia nel senso cristiano: è una scuola di filosofia del linguaggio applicata alla normatività. Il suo punto di partenza è la domanda: come fa un enunciato vedico a generare un obbligo? Attraverso quale meccanismo linguistico la morfologia di un enunciato produce una forza normativa che si impone al lettore?

Il sanscrito vedico possiede un sistema modale elaboratissimo che include, tra gli altri, il *liṇ* — un modo verbale che ingloba le funzioni dell'ottativo greco (desiderio, possibilità attenuata) e del congiuntivo (azione contingente, dipendente da una condizione o da una volontà). Il *liṇ* si articola internamente in due varianti principali: il precativo o *āśīrliṇ* (il *liṇ* del desiderio e della benedizione) e il potenziale o *vidhiliṇ* (il *liṇ* dell'istruzione, dell'obbligo, della prescrizione). Questa distinzione interna al *liṇ* — tra il modo del desiderare-che-accada e il modo del prescrivere-che-accada — è precisamente la distinzione tra ottativo desiderativo e imperativo che il greco antico esprimeva con modi diversi, e che il sistema sanscrito esprime con varianti dello stesso modo.

I mīmāṃsakā costruiscono sopra questa distinzione grammaticale un sistema filosofico che è una teoria completa della forza normativa del linguaggio. Il concetto centrale è quello di bhāvanā: la forza conativa che un enunciato al liṅ normativo genera nel destinatario, orientandolo verso l'azione prescritta. Kumārila Bhaṭṭa distingue tra śābdī bhāvanā — la forza conativa che il significato linguistico dell'enunciato produce — e āarthī bhāvanā — la forza conativa che la comprensione del fine prescritto produce nel destinatario che vuole raggiungere quel fine. Questa distinzione corrisponde precisamente alla distinzione kantiana tra imperativo categorico (il cui obbligo è interno all'enunciato stesso, indipendente da qualunque fine contingente del destinatario) e imperativo ipotetico (il cui obbligo è condizionato al desiderio di raggiungere il fine prescritto). Kumārila, all'interno del sistema vedico e senza alcuna conoscenza di Kant, aveva analizzato morfologicamente la differenza tra il vidhiliṅ categorico e il vidhiliṅ condizionale usando esattamente la stessa struttura concettuale — perché aveva a disposizione, nel sistema grammaticale del sanscrito, la morfologia per distinguere i due casi con precisione.

La disputa tra Kumārila e Prabhākara — i due maggiori sistematizzatori della Mīmāṃsā — è illuminante perché è precisamente una disputa sulla semantica del liṅ normativo. Kumārila sostiene che la bhāvanā generata dal vidhiliṅ è autonoma: l'enunciato al liṅ genera una forza conativa che non dipende da alcun desiderio contingente del destinatario, perché la sua forza è incorporata nella morfologia verbale stessa. Prabhākara sostiene invece che tutta la bhāvanā è condizionata da un desiderio del destinatario: non vi è obbligo senza un fine verso cui l'obbligo è diretto, e quindi anche il vidhiliṅ vedico esprime sempre un imperativo ipotetico in questo senso debole. Questa è la disputa tra categorico e ipotetico, riformulata in termini di analisi grammaticale del liṅ da due filosofi del VII secolo d.C. che non avevano letto Kant e non avevano bisogno di leggerlo: il sanscrito vedico aveva reso quella distinzione morfologicamente saliente due millenni prima.

L'implicazione per la tesi di questa monografia è precisa e forte. Il caso della Mīmāṃsā mostra che il test dell'asimmetria, applicato al sanscrito vedico, produce una conferma molto robusta: la disponibilità grammaticale del liṅ normativo nella sua distinzione interna tra imperativo categorico e condizionale è correlata con una tradizione filosofica che ha esplicitamente teorizzato quella distinzione con precisione tecnica superiore a quella della filosofia morale europea, due millenni prima che la filosofia europea affrontasse lo stesso problema. Non è la modulazione inconsapevole di intuizioni prefilosofiche: è la grammatica che ha reso disponibile la struttura dell'analisi filosofica, e i filosofi l'hanno seguita dove la grammatica portava. Questo è il caso più forte di correlazione grammatica-filosofia nella monografia, e la sua esclusione dalle versioni precedenti è un difetto che questa revisione intende correggere.

Un'implicazione aggiuntiva riguarda la logica deontica contemporanea. La distinzione *mīmāṃsākā* tra *śābdī bhāvanā* e *ārthī bhāvanā* anticipa di quattordici secoli la distinzione che la logica deontica contemporanea tenta di catturare con gli operatori *O* (obbligo) e *O(p|q)* (obbligo condizionato). La difficoltà dei logici deontici di gestire le obbligazioni contrarie al dovere — situazioni in cui l'obbligo dipende dalla storia precedente delle azioni dell'agente — è connessa alla stessa difficoltà che Kumārila e Prabhākara affrontano: se tutta la *bhāvanā* è condizionata, come si fondano gli obblighi assoluti? Il dialogo tra la *Mīmāṃsā* e la logica deontica contemporanea è una delle priorità di ricerca più urgenti per la filosofia normativa comparata — e la prospettiva tipologica di questa monografia è l'inquadramento teorico adeguato per renderlo sistematico.

Capitolo 2 — Il deontativo nelle lingue native americane: l'obbligo senza comandante

Tra le categorie grammaticali che le lingue del mondo hanno sviluppato per grammaticalizzare la normatività, il deontativo occupa una posizione di interesse filosofico eccezionale. La letteratura tipologica usa il termine «deontativo» per indicare una categoria verbale che esprime l'obbligo o la necessità di compiere un'azione indipendentemente dalla volontà di qualunque soggetto: non dice che il parlante vuole che l'azione sia compiuta, non dice che il parlante comanda che l'azione sia compiuta, non dice che un'autorità esterna la prescrive, ma dice che l'azione deve essere compiuta per ragioni che sono indipendenti dalla volontà di chiunque. È la grammaticalizzazione di ciò che potremmo chiamare la necessità normativa oggettiva — il fatto morale bruto che alcune azioni si impongono indipendentemente da chi le vuole o le comanda.

Per comprendere la specificità del deontativo è utile collocarlo su una mappa delle categorie modali. La modalità, in senso linguistico, è il dominio grammaticale che esprime l'atteggiamento del parlante verso il contenuto proposizionale dell'enunciazione: se quel contenuto è necessario, possibile, reale, desiderato, comandato, obbligatorio. La tradizione logico-linguistica distingue tra modalità aletica (la necessità e la possibilità relative alla struttura del mondo), modalità epistemica (la necessità e la possibilità relative alla conoscenza del parlante), e modalità deontica (la necessità e la possibilità relative alle norme). Il deontativo è una sottocategoria della modalità deontica, ma si distingue dagli altri tipi di modalità deontica per la sua indipendenza dalla soggettività: mentre un imperativo esprime la modalità deontica dal punto di vista di un soggetto che vuole e comanda, e mentre un verbo modale come «dovere» in italiano può esprimere l'obbligo relativo a una fonte normativa

esterna, il deontativo esprime la modalità deontica come proprietà oggettiva della situazione, indipendente da qualunque soggetto.

La distinzione diventa più chiara con esempi concreti. Se dico in italiano «studial», sto emettendo un comando: l'obbligo di studiare è generato dalla mia volontà di comandante e si impone all'allocutario come la mia volontà. Se dico «dovresti studiare di più», sto emettendo una raccomandazione che è condizionata a qualche fine implicito: studia se vuoi riuscire all'esame, o studia se vuoi padroneggiare la materia. Se dico «è necessario studiare questa materia per capire il corso», sto affermando una necessità che ho parzialmente desoggettivizzato — la necessità è presentata come indipendente dalla mia volontà — ma il verbo essere alla forma impersonale è ancora una perifrasi lessicale, non una categoria morfologica obbligatoria. Il deontativo grammaticalizza morfologicamente nel verbo la categoria dell'obbligatorio-indipendente-da-qualunque-soggetto: non vi è un comandante, non vi è un desiderante, non vi è una condizione contingente a cui l'obbligo è subordinato. Vi è soltanto la realtà normativa dell'azione che deve essere compiuta.

2.1 — Documentazione tipologica: *kwakwala*, *algonchino*, e altri sistemi

In *kwakwala* (una lingua della famiglia *wakashana* parlata dalla popolazione *Kwakwaka'wakw* della Columbia Britannica, Canada), il suffisso deontico *-ala* indica che un'azione è necessaria o obbligatoria, indipendentemente da chi la comanda. Confrontato con il semplice indicativo o con l'imperativo diretto, il suffisso *-ala* aggiunge una dimensione semantica che non ha equivalente morfologico nelle lingue europee: non significa «io comando che si faccia X», né «è utile fare X», né «qualcuno vuole che si faccia X», ma qualcosa di più prossimo a «X-deve-essere-fatto», dove l'obbligo è incorporato nel verbo come una proprietà dell'azione stessa piuttosto che come una relazione tra un comandante e un esecutore.

Nelle lingue *algonchine* — una famiglia linguistica che comprende l'*ojibwe*, il *cree*, il *menominee*, e molte altre lingue native americane del Canada e degli Stati Uniti — il sistema modale è particolarmente ricco e include distinzioni che non hanno equivalenti nelle lingue europee. Il sistema verbale *algonchino* distingue, tra l'altro, tra azioni che si compiono perché un'autorità lo vuole, azioni che si compiono per motivi strumentali contingenti, e azioni che si compiono perché la situazione lo richiede oggettivamente. Questa triplice distinzione — che in italiano richiede perifrasi lessicali elaborate (rispettivamente: «faccio X perché me lo si ordina», «faccio X perché mi serve per Y», «faccio X perché X va fatto») — è morfologicamente automatica in molte lingue *algonchine*, incorporata nel sistema dei suffissi verbali come distinzione di base.

Altre lingue native americane con strutture deontative includono alcune lingue della famiglia *iroquoiana* — come il *Cherokee* e il *Mohawk* — e alcune lingue della famiglia

siouana. In Cherokee, per esempio, il sistema di prefissi verbali include marcatori che distinguono tra l'azione prescritta da un'autorità esterna e l'azione che si impone oggettivamente per la natura della situazione. Questa distinzione non è categoricamente identica al deontativo del kwakwala, ma occupa un dominio semantico analogo: grammaticalizza la differenza tra l'obbligo soggettivo (proveniente da una volontà) e l'obbligo oggettivo (inerente alla situazione).

La documentazione di queste strutture nella letteratura linguistica è solida e ampiamente accettata, anche se — come vale per quasi tutte le lingue native americane — la ricerca è stata ostacolata dalla scarsità di parlanti nativi fluenti, dalla perdita di contesti d'uso tradizionali, e dalla difficoltà di accedere a testi autentici in contesti rituali o cerimoniali dove le distinzioni modali sono più marcate. Aikhenvald (2010) offre la rassegna tipologica più sistematica disponibile sulle strutture imperative e deontativi nelle lingue del mondo, e Van der Auwera e Plungian (1998) forniscono la mappa semantica che permette di collocare il deontativo nel contesto più ampio della tipologia della modalità.

2.2 — *Il deontativo e il problema della naturalistic fallacy*

La presenza del deontativo nelle lingue native americane illumina una delle discussioni più influenti della filosofia morale analitica del Novecento: il problema della cosiddetta *naturalistic fallacy*, identificata da G.E. Moore nel *Principia Ethica* del 1903. Moore argomenta che è una fallacia dedurre proposizioni normative (ciò che dovrebbe essere) da proposizioni descrittive (ciò che è): la relazione tra fatti e valori, tra il dominio dell'essere e quello del dovere, è una relazione logicamente illecita che non può essere colmata da nessuna argomentazione valida. Questa è la formalizzazione filosofica di ciò che Hume aveva anticipato nel *Trattato sulla natura umana*: la notoria osservazione che nelle argomentazioni degli autori morali si compie sempre, senza giustificazione esplicita, una transizione da proposizioni con *is* a proposizioni con *ought* — e che questa transizione è logicamente sospetta.

La distinzione tra *is* e *ought* — tra descrizione e prescrizione, tra fatto e valore — è presentata da Moore come una distinzione logica e ontologica fondamentale, non come una distinzione grammaticale. Ma essa è anche, e prima ancora, una distinzione grammaticale: in inglese, in italiano, in tedesco, il verbo essere e il verbo dovere appartengono a categorie semantiche diverse, e la loro separazione è incorporata nella grammatica di base. In lingue in cui il modo indicativo e i modi normativi sono morfologicamente ben separati, la percezione che dedurre il dover essere dall'essere sia una fallacia è intuitivamente ovvia: le due categorie appartengono a domini grammaticali distinti, e la transizione dall'uno all'altro rompe qualcosa nell'automatismo grammaticale.

Nelle lingue con il deontativo, la situazione è diversa. Il deontativo non descrive né prescrive nel senso ordinario: descrive uno stato normativo delle cose — il fatto che un'azione deve essere compiuta — che non è né un fatto bruto nel senso del descrittivismo né un comando soggettivo nel senso del prescrittivismo. Il deontativo grammaticalizza qualcosa che è, per così dire, a metà strada: è descrittivo nella misura in cui afferma qualcosa sulle proprietà della situazione, e è normativo nella misura in cui quella proprietà è un obbligo. La distinzione *is/ought* — che nelle lingue europee è una distinzione grammaticalmente marcata e quindi intuitivamente ovvia — è, per i parlanti di lingue con il deontativo, una distinzione meno netta, perché il loro sistema grammaticale contempla una categoria che sta tra i due poli.

Questa osservazione ha conseguenze filosofiche che meritano di essere sviluppate con attenzione. La tesi di Moore — che la distinzione *is/ought* sia una distinzione logica fondamentale — è stata criticata da molte direzioni nella filosofia analitica contemporanea. Il realismo morale di Philippa Foot (2001) in *Natural Goodness*, per esempio, sostiene che le proprietà morali sono proprietà naturali degli organismi in quanto esseri con una forma di vita specifica, e che la distinzione netta tra fatti e valori è meno assoluta di quanto Moore credesse. Il naturalismo morale di Peter Railton e David Brink sostiene che le proprietà morali possono essere identificate con proprietà naturali complesse. Il realismo morale non-naturale di Russ Shafer-Landau difende l'esistenza di fatti morali oggettivi che non sono fatti naturali ma sono comunque fatti — non mere proiezioni soggettive.

Tutte queste posizioni stanno cercando di costruire filosoficamente, in lingue che non posseggono il deontativo, una categoria — quella dell'obbligatorio-oggettivo — che il deontativo grammaticalizza automaticamente. La difficoltà di queste posizioni nel dibattito filosofico analitico — il fatto che ciascuna di esse sia esposta a obiezioni significative, e che il dibattito sul realismo morale sia ancora irrisolto dopo oltre un secolo di discussione — è almeno parzialmente la difficoltà di chi tenta di costruire senza risorse grammaticali adeguate una categoria che richiede elaborazione argomentativa laboriosa per essere resa plausibile.

2.3 — Il deontativo e il problema dell'obbligo senza comandante: il caso dell'etica ambientale

Un'applicazione contemporanea particolarmente rilevante della distinzione tra obbligo soggettivo e obbligo oggettivo riguarda l'etica ambientale. La domanda centrale dell'etica ambientale — se abbiamo obblighi morali verso le generazioni future, verso le specie non umane, verso gli ecosistemi — è una domanda sulla possibilità di obblighi che non derivano dal comando di nessun soggetto presente. Le generazioni future non possono comandare nulla; le specie non umane e gli ecosistemi non sono soggetti capaci di volontà; e tuttavia

l'intuizione morale di molte persone è che abbiamo obblighi verso di loro — obblighi che non si fondano sul volere di qualcuno ma sulla struttura oggettiva della situazione.

La tradizione filosofica che si è formata in lingue senza il deontativo ha trovato questa intuizione difficile da formalizzare. Il contrattualismo — la teoria secondo cui gli obblighi morali derivano da accordi tra soggetti capaci di reciprocità — non può fondare obblighi verso le generazioni future (che non possono partecipare ad accordi) né verso le specie non umane (che non sono soggetti capaci di accordo). L'utilitarismo — la teoria secondo cui gli obblighi morali derivano dalla massimizzazione del benessere — ha risorse per includere le generazioni future e gli animali, ma ha difficoltà con gli ecosistemi e le specie, che non hanno stati mentali soggettivi. Il kantismo — la teoria secondo cui gli obblighi morali derivano dall'imperativo categorico della ragione pratica — ha risorse ancora più limitate, perché l'imperativo categorico si applica agli esseri razionali, e la razionalità non è una caratteristica degli ecosistemi.

Il deontativo offre, a livello intuitivo, la categoria grammaticale più adatta per esprimere questo tipo di obbligo: non «comando che si preservi la foresta amazzonica» né «voglio che si preservi la foresta amazzonica» né «è utile preservare la foresta amazzonica», ma «la foresta amazzonica deve essere preservata» — dove il *deve* esprime un obbligo che appartiene alla struttura della situazione stessa, indipendentemente da qualunque soggetto che lo voglia o lo comandi. La difficoltà teorica dell'etica ambientale di trovare le categorie adeguate per fondare questo tipo di obbligo è, almeno parzialmente, la difficoltà di costruire in filosofia, senza il supporto di una categoria grammaticale disponibile, ciò che il deontativo grammaticalizza automaticamente.

2.4 — Contro-caso: le tradizioni normative delle culture con lingue deontative

Si è affermato che il deontativo grammaticalizza l'obbligatorio-oggettivo e che la sua presenza produce intuizioni prefilosofiche diverse da quelle delle lingue senza deontativo. Ma questa correlazione non trova conferma sistematica nelle tradizioni normative delle culture con lingue che possiedono il deontativo. Le tradizioni morali di molte culture native americane — Kwakwaka'wakw, Ojibwe, Cree, e altre — mostrano strutture normative fortemente contestuali e relazionali: ciò che si deve fare dipende dalla propria posizione nella rete delle relazioni sociali e di parentela, dal contesto stagionale e rituale, dalle obbligazioni verso specifici antenati e verso la comunità specifica. Non vi è nulla di analogo al principio di universalizzabilità kantiano, non vi è un imperativo categorico che valga per tutti gli esseri razionali indipendentemente dalla loro posizione.

Questo è un caso contrario serio, che richiede una risposta onesta. Il deontativo grammaticalizza l'obbligo-senza-soggetto nel senso che lo rende automaticamente

disponibile come categoria cognitiva, ma non determina il contenuto di quell'obbligo. L'obbligo-senza-soggetto può avere contenuti molto diversi a seconda del sistema normativo in cui è inserito: può essere l'obbligo rispetto alla legge morale razionale (come nell'imperativo categorico kantiano), o l'obbligo rispetto all'ordine cosmico in quanto tale (come nelle tradizioni animiste di molte culture native americane), o l'obbligo rispetto alla struttura specifica di parentela e di alleanza (come in molti sistemi normativi tribali). Il deontativo rende disponibile la forma grammaticale dell'obbligo oggettivo; non pre-determina il contenuto di quell'obbligo.

Questa distinzione tra forma e contenuto è filosoficamente essenziale. Kantismo e animismo sono entrambi sistemi normativi che fanno appello a un obbligo che non dipende dalla volontà di qualche soggetto presente; ma il contenuto di quell'obbligo è radicalmente diverso nel primo e nel secondo caso. Il deontativo è compatibile con entrambi, e la sua presenza nelle lingue di una cultura non dice nulla sul contenuto specifico del sistema normativo di quella cultura — dice soltanto che quella cultura ha a disposizione la categoria grammaticale della necessità-normativa-oggettiva come risorsa cognitiva primaria. L'affinazione della tesi che questo caso contrario impone è dunque questa: il deontativo predispone i parlanti a concepire l'obbligo come categoria che può esistere indipendentemente da qualunque soggetto volente, ma non determina quale tipo di obblighi oggettivi quella predisposizione produca.

Capitolo 2bis — Ubuntu e le tradizioni normative africane: sistemi onorificali Bantu e l'ontologia della relazione

La monografia ha finora analizzato sistemi imperativi in Giappone, nelle Americhe, in Grecia e nel subcontinente indiano. Questa distribuzione geografica riflette una lacuna che va affrontata esplicitamente: la completa assenza delle tradizioni filosofiche e normative africane. Questa assenza non è marginale. Le lingue della famiglia Bantu — che include lo zulu, lo xhosa, il ruanda, lo swahili, il lingala, e centinaia di altre lingue parlate da oltre 350 milioni di persone nell'Africa sub-sahariana — presentano strutture grammaticali di straordinario interesse per la tesi di questa monografia, e le tradizioni normative che si sono formate in quelle strutture grammaticali offrono uno dei test più significativi disponibili.

L'elemento grammaticale più rilevante delle lingue Bantu per l'analisi normativa è il sistema dei generi nominali — le classi nominali. Nelle lingue indoeuropee, i generi grammaticali sono tre (maschile, femminile, neutro in tedesco e greco antico; due in italiano, spagnolo, francese) e sono solo parzialmente motivati semanticamente. Nelle lingue Bantu, il

sistema delle classi nominali è molto più articolato: lo zulu ha quindici classi nominali, il lingala ne ha dieci, lo swahili otto. Queste classi non sono arbitrarie: riflettono categorie ontologiche che il sistema grammaticale tratta come distinzioni primarie. La classe 1/2 — universalmente presente in tutte le lingue Bantu — è la classe delle persone umane, e i prefissi di questa classe si propagano in accordo grammaticale in tutto il predicato: il soggetto di classe 1 richiede un accordo specifico nel verbo, nell'aggettivo, nel pronome, nel dimostrativo. Parlare di una persona in una lingua Bantu significa grammaticalizzare obbligatoriamente il fatto che si stia parlando di una persona: la categoria ontologica «persona» è incorporata nel sistema morfologico come categoria grammaticalmente primaria.

Il sistema delle classi nominali Bantu include anche una classe specifica per le entità dotate di autorità collettiva e di forza soprannaturale, distinta dalla classe delle persone ordinarie. In molte lingue Bantu, i capi tradizionali, gli antenati, e le divinità appartengono a classi grammaticali distinte da quella delle persone ordinarie. Questa grammaticalizzazione della distinzione tra autorità ordinaria e autorità soprannaturale o suprema — tra il comando che proviene da un pari e il comando che proviene da un'entità di rango diverso — ha un correlato diretto nella struttura dei sistemi imperativi. L'imperativo rivolto a un superiore o a un antenato ha forme e costruzioni grammaticali distinte dall'imperativo ordinario: non attraverso il keigo giapponese, che stratifica la gerarchia all'interno di una stessa classe di destinatari umani, ma attraverso il sistema delle classi nominali, che fissa categorie ontologiche differenziate.

2bis.1 — Ubuntu: «io sono perché siamo» come ontologia grammaticalmente motivata

L'etica Ubuntu — il sistema normativo delle culture dell'Africa australe articolato nel motto *nguni ubuntu ngumuntu ngabantu*, «una persona è una persona attraverso le persone» — è la tradizione filosofica africana che ha ricevuto maggiore attenzione nella letteratura filosofica internazionale negli ultimi decenni, attraverso il lavoro di Desmond Tutu, di Augustine Shutte, e in termini accademicamente più rigorosi di Thaddeus Metz (*Ubuntu as a Moral Theory*, 2007). Ubuntu è spesso presentata come una filosofia alternativa al liberalismo individuale europeo: là dove il liberalismo parte dall'individuo come unità normativa primaria, Ubuntu parte dalla comunità. Ma questa presentazione semplifica una struttura concettuale più articolata che merita di essere compresa nelle sue proprie categorie.

Ubuntu non afferma semplicemente che la comunità conta moralmente più dell'individuo: afferma che l'individuo non ha un'identità morale costituita al di fuori della rete delle relazioni comunitarie. Io sono una persona morale — nel senso pieno in cui questo termine è usato all'interno dell'Ubuntu — soltanto nella misura in cui partecipo alle relazioni di cura, di solidarietà, di rispetto e di reciprocità che costituiscono la comunità come tale. Un

individuo che si isola dalle relazioni comunitarie non diventa semplicemente moralmente povero: perde le condizioni di possibilità della propria personalità morale. Questa è una posizione ontologica, non soltanto una posizione normativa: non dice che dovrei coltivare le relazioni comunitarie perché sono preziose, ma che l'essere una persona in senso pieno richiede strutturalmente quelle relazioni.

La connessione tra questa posizione ontologica e la grammatica delle lingue Bantu è molteplice. Il sistema delle classi nominali grammaticalizza la persona umana come categoria relazionale: le entità della classe 1/2 (persone) si distinguono grammaticalmente dalle entità delle altre classi non per proprietà individuali ma per partecipazione alla categoria sociale delle persone. La morfologia verbale Bantu grammaticalizza l'azione come intrinsecamente orientata verso interlocutori specifici — il sistema dei morfemi di oggetto nel verbo Bantu richiede di specificare non solo l'azione ma chi ne è affetto, codificando la relazionalità nell'atto comunicativo stesso. E i sistemi onorificali di molte lingue Bantu — analoghi al keigo giapponese ma strutturati diversamente, attraverso classi nominali speciali piuttosto che varianti coniugative — grammaticalizzano la gerarchia delle relazioni come categoria morfologicamente obbligatoria.

Il filosofo keniota John Mbiti ha argomentato, in *African Religions and Philosophy* (1969), che la concezione africana tradizionale del tempo — con la sua enfasi sul passato come dimensione normativa (il «passato anteriore» in cui vivono gli antenati) rispetto al futuro come categoria priva di densità normativa — riflette strutture grammaticali delle lingue africane che non hanno tense systems orientati al futuro nel modo in cui le lingue europee le hanno. Questa tesi è diventata controversa nella letteratura specialistica, ma la struttura dell'argomento è esattamente quella di questa monografia: una struttura grammaticale (il sistema dei tempi verbali) produce intuizioni prefilosofiche (la densità normativa del passato rispetto al futuro) che plasmano una tradizione filosofica e religiosa (la centralità degli antenati come autorità normativa). La tesi di Mbiti può essere criticata nei suoi dettagli — e lo è stata — ma la struttura dell'argomento è difendibile, e l'analisi Ubuntu può essere inquadrata in modo analogo.

2bis.2 — Il confronto con la tradizione europea: Ubuntu, liberalismo e comunitarismo

La filosofia Ubuntu ha affinità significative con il comunitarismo europeo — con MacIntyre, Taylor, Sandel — ma differisce da esso in un punto fondamentale che la prospettiva tipologica può illuminare. Il comunitarismo europeo è una critica del liberalismo formulata all'interno delle categorie del liberalismo: argomenta che il sé non è «senza encumbrance» (liberato da legami identitari) come il liberalismo presuppone, ma è sempre un sé «situato» in una tradizione e in una comunità. Questa critica lavora con i concetti di individuo, comunità,

tradizione, identità — concetti che sono già formati all'interno del discorso liberale che si critica.

Ubuntu non parte da quella critica. Non argomenta che il liberalismo presuppone un sé atomistico che è un'astrazione irrealé: Ubuntu presuppone direttamente che il sé sia costituito dalla rete relazionale, senza che questa posizione debba essere argomentata contro una concezione alternativa. È una posizione prefilosofica — nel senso tecnico usato in questa monografia: è ciò che il sistema grammaticale e le pratiche culturali rendono ovvio, ciò che non richiede elaborazione argomentativa perché è incorporato nella struttura automatica dell'esperienza quotidiana. Il bambino Zulu che impara la lingua impara simultaneamente che le azioni hanno sempre un destinatario grammaticalmente codificato, che le persone appartengono a categorie relazionali morfologicamente distinte, che l'autorità si esprime attraverso un sistema di classi nominali che riflette ordini relazionali diversi. Queste intuizioni grammaticali sono il terreno in cui Ubuntu cresce non come elaborazione critica ma come articolazione esplicita di ciò che la grammatica già tratta come ovvio.

Il confronto tra Ubuntu e Rawls — tra la concezione relazionale della persona nelle lingue Bantu e la posizione originaria rawlsiana — è particolarmente illuminante. Rawls chiede di immaginare soggetti che scelgono i principi di giustizia dietro un «velo di ignoranza» che li priva della conoscenza delle proprie caratteristiche particolari: identità, posizione sociale, talenti, concezione del bene. Questo esperimento mentale è costruito per produrre principi imparziali, universali, indipendenti da qualunque posizione relazionale specifica. È l'esercizio mentale di chi deve costruire filosoficamente l'impersonalità normativa — esattamente l'impersonalità che il deontativo grammaticalizza automaticamente. Dal punto di vista delle lingue Bantu, il velo di ignoranza rawlsiano rimuove precisamente le informazioni che la grammatica richiede obbligatoriamente di specificare per produrre un enunciato normativo correcto: chi sono i destinatari? Qual è la loro posizione relazionale rispetto al parlante? Il velo di ignoranza è, grammaticalmente, una richiesta di produrre un imperativo senza le categorie che il sistema delle classi nominali Bantu rende obbligatorie.

Questo non è un argomento contro Rawls. È un argomento sulla natura filosofica dell'impresa rawlsiana: la posizione originaria è un artificio concettuale sofisticato il cui scopo è produrre, attraverso elaborazione argomentativa, l'impersonalità normativa che nessuna grammatica umana offre automaticamente, perché tutte le grammatiche umane grammaticalizzano qualcosa della relazione sociale nell'atto normativo. L'impersonalità assoluta è un ideale filosofico che nessun sistema grammaticale rende disponibile come intuizione automatica — e questo spiega, almeno in parte, perché il velo di ignoranza richieda un esperimento mentale tan elaborato per essere operazionalizzato.

Capitolo 3 — Le lingue polinesiane e il comando collettivo

Le lingue polinesiane — una famiglia che comprende il maori (parlato in Nuova Zelanda), il tongano, il samoano, l'hawaiano, il tahitiano, e molte altre lingue delle isole del Pacifico — presentano un fenomeno grammaticale di particolare interesse per la filosofia politica: la distinzione morfologica obbligatoria tra comandi rivolti a un individuo e comandi rivolti a una collettività. Questa distinzione — che nelle lingue europee è affidata esclusivamente alla distinzione lessicale tra pronomi singolari e plurali, senza che la forma imperativa stessa vari — è in molte lingue polinesiane incorporata nella struttura del comando come categoria grammaticalmente elementare.

Per comprendere la portata di questa differenza, è utile cominciare da un dato fondamentale della tipologia delle lingue polinesiane: il sistema pronominale di queste lingue distingue regolarmente tra duale (due persone), triale o paucale (tre o poche persone), e plurale (molte persone), sia nella prima persona (io/noi due/noi tre/noi molti) sia nella seconda persona (tu/voi due/voi tre/voi molti) sia nella terza persona. Questa ricchezza nel sistema dei pronomi riflette e produce un'attenzione grammaticale alla dimensione collettiva degli interlocutori che le lingue europee non posseggono: parlare a due persone è grammaticalmente diverso dal parlare a tre, che è grammaticalmente diverso dal parlare a molte, e questa differenza si propaga nelle costruzioni imperative.

In maori, per esempio, il sistema grammaticale dispone di pronomi della seconda persona che distinguono tra tāu (singolare: tu), kōrua (duale: voi due), e koutou (plurale: voi molti). Quando si costruisce un imperativo, la scelta del pronome — e in certi costrutti la forma verbale stessa — varia a seconda del numero degli interlocutori. Un'istruzione rivolta a un individuo ha una struttura grammaticale diversa da un'istruzione rivolta a due o a molti. In tongano, la distinzione è ancora più esplicitamente grammaticalizzata nell'imperativo: la particella imperativa varia tra la forma usata per il singolare e quella usata per il plurale, e questa variazione non è opzionale ma obbligatoria. Comandare a un individuo è grammaticalmente diverso dal comandare a un gruppo, non soltanto in virtù del pronome usato ma della struttura morfologica dell'imperativo stesso.

3.1 — *Il contratto sociale e l'interlocutore individuale*

La filosofia politica più rilevante per questa struttura grammaticale è la filosofia del contratto sociale, che si sviluppa prevalentemente nelle tradizioni anglofona, francofona e tedesca — cioè nelle tradizioni grammaticali in cui l'imperativo politico e giuridico è morfologicamente indifferente alla distinzione tra interlocutore individuale e interlocutore collettivo. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant — i grandi teorici del contratto sociale — pensano l'autorità politica come un rapporto tra una fonte normativa e i cittadini individuali. La legge è presentata

come un comando che si rivolge agli individui: obeying the law è l'obbligo di ogni individuo, la relazione tra la norma e il cittadino è una relazione individuale anche quando la norma è prodotta collettivamente.

Questa concezione dell'autorità politica come relazione individuale tra norma e cittadino ha radici grammaticali profonde. In inglese, in francese, in tedesco, il comando si rivolge sempre a un interlocutore che la grammatica non distingue morfologicamente tra individuo e collettivo: you obey (tu obbedisci), vous obéissez (voi obbedite / Lei obbedisce), Sie gehorchen (Lei obbedisce / voi obbedite) — le forme plurali della seconda persona sono morfologicamente identiche alle forme singolari di cortesia, o comunque non segnalano il gruppo come tipo ontologicamente diverso di interlocutore rispetto all'individuo. Quando la filosofia del contratto sociale immagina la legge che si rivolge ai cittadini, immagina la legge che si rivolge a ciascun individuo individualmente — perché la sua grammatica non offre strumenti per immaginare diversamente.

Le conseguenze di questa concezione sono profonde e visibili. Il contrattualismo hobbesiano costruisce la sovranità come il risultato di un accordo tra individui che cedono ciascuno la propria libertà naturale: il corpo politico risultante è la somma delle volontà individuali che hanno conferito potere al sovrano, non un'entità con identità propria distinta dalla somma. Anche in Rousseau, dove la volontà generale (volonté générale) è pensata come distinta dalla somma delle volontà particolari (volonté de tous), la difficoltà di chiarire in cosa consista quella distinzione è famosa e probabilmente irrisolvibile nei termini in cui è posta: perché la grammatica dell'imperativo politico — il tipo di comando che la legge emette e che i cittadini ricevono — presuppone sempre un interlocutore individuale, e la collettività come soggetto unitario non ha equivalente grammaticale disponibile.

3.2 — *L'autorità collettiva nelle culture polinesiane: fāfā, hui, fono*

Le istituzioni politiche tradizionali delle culture polinesiane mostrano concezioni dell'autorità collettiva che differiscono in modo sistematico da quelle che la tradizione contrattualista ha elaborato, e che hanno correlati grammaticali precisi nella struttura imperativa delle lingue polinesiane.

Il fono samoano — il consiglio dei capi (matai) che regola la vita della comunità — è un'istituzione in cui l'autorità normativa non è individuale ma collettiva in senso forte: le decisioni del fono sono decisioni dell'intero gruppo, non della somma dei voti individuali. Il processo deliberativo tradizionale mira al consenso (finagalo faatasi, letteralmente «cuori che diventano uno»), e la norma prodotta è una norma del gruppo in quanto tale, non la norma che ha ricevuto il maggior numero di voti individuali. In tongano, la struttura istituzionale della fāfā — l'assemblea deliberativa dei capi — ha caratteristiche analoghe: l'autorità è

intrinsecamente collettiva, e la norma si rivolge alla comunità come soggetto unitario, non agli individui che la compongono.

Il hui māori — l'assemblea tribale (iwi) convocata per prendere decisioni importanti — è l'equivalente in Nuova Zelanda di queste istituzioni: è un processo deliberativo in cui la comunità come collettivo elabora la norma e la riceve come collettivo. La grammatica maori — con la sua distinzione tra interlocutori individuali e collettivi, e tra collettivi di diverse dimensioni — offre risorse linguistiche adeguate per pensare questo tipo di autorità: il comando rivolto al gruppo è grammaticalmente diverso dal comando rivolto all'individuo, e questa differenza grammaticale riflette una differenza ontologica nella concezione del soggetto normativo.

Non si afferma che queste istituzioni siano superiori alle istituzioni della democrazia liberale, né che la grammatica polinesiana abbia causato queste forme di autorità collettiva. Si afferma che vi è una coerenza tra la grammatica imperativale delle lingue polinesiane e le istituzioni politiche delle culture polinesiane che non è casuale: entrambe riflettono una concezione della collettività come tipo diverso di soggetto rispetto all'individuo, e una concezione dell'autorità collettiva come tipo diverso di relazione normativa rispetto all'autorità individuale.

3.3 — La filosofia analitica della group agency e la costruzione faticosa della collettività

Nella filosofia analitica contemporanea, il problema dell'agency collettiva — la questione se le collettività possano essere agenti con intenzioni, decisioni e responsabilità proprie — è diventato uno dei dibattiti più vivaci e tecnicamente sofisticati degli ultimi decenni. I contributi di Margaret Gilbert (1989) sulla plural subject theory, di Michael Bratman (1999) sull'intentionalità condivisa, di Raimo Tuomela (2007) sulla we-intention, di Philip Pettit e Christian List (2011) sulla group agency hanno costruito un corpus teorico che cerca di rispondere alla domanda se le collettività siano agenti genuini o soltanto aggregati di agenti individuali.

La sofisticazione tecnica di questo dibattito — il numero di distinzioni concettuali introdotte, la complessità degli argomenti sviluppati, la difficoltà di trovare una posizione soddisfacente — è rivelatrice. Si tratta di un dibattito che, visto attraverso la lente tipologica, assomiglia al tentativo di costruire filosoficamente, attraverso argomenti analitici elaborati, una categoria — la collettività come soggetto normativo distinto dall'aggregato degli individui — che la grammatica delle lingue in cui il dibattito si svolge (prevalentemente l'inglese) non fornisce automaticamente. La distinzione tra un aggregato di individui che hanno intenzioni individuali coordinate e un gruppo che ha un'intenzione collettiva genuina — la distinzione che Tuomela tematizza con il contrasto tra I-mode e we-mode, o che

Gilbert tematizza con il concetto di plural subject — è una distinzione che il sistema grammaticale dell'inglese non rende automaticamente disponibile come intuizione prefilosofica. Deve essere costruita con strumenti filosofici, e la sua costruzione è faticosa.

Capitolo 4 — L'ottativo e il desiderio come norma

L'ottativo — il modo verbale del desiderio e della possibilità attenuata che il greco antico, il sanscrito vedico, l'avestico e alcune lingue baltiche e slave arcaiche possedevano — è una categoria grammaticale di importanza eccezionale per la filosofia morale, per ragioni che la sua presenza esclusivamente nelle lingue antiche rischia di oscurare.

In greco antico, l'ottativo (ὁ εὐκτικός τρόπος, il modo del desiderio) è una delle quattro forme del sistema dei modi verbali, accanto all'indicativo, al congiuntivo e all'imperativo. La distinzione tra questi quattro modi non è puramente formale: è una distinzione che segnala atteggiamenti diversi del parlante verso il contenuto proposizionale dell'enunciazione. L'indicativo afferma la realtà o la probabilità del contenuto; il congiuntivo lo presenta come dipendente da una condizione o come incerto ma possibile; l'ottativo lo presenta come desiderato o come possibile in senso attenuato; l'imperativo lo prescrive. Nel sistema del greco antico, queste quattro categorie coprono lo spazio della modalità in modo tale che ogni enunciazione deve collocarsi in uno di questi quadranti — non vi è una forma di default che permetta di aggirare la scelta.

La rilevanza filosofica dell'ottativo desiderativo è la seguente: esso grammaticalizza la distinzione tra il desiderare che qualcosa accada e il comandare che qualcosa accada, tra l'esprimere un desiderio normativo e l'imporre una norma. In greco antico, εἴθε τοῦτο γένοιτο (oh se questo potesse accadere!) è morfologicamente distinto sia da τοῦτο γίνεται (questo avviene, indicativo) sia da τοῦτο γενέσθω (avvenga questo, imperativo). Il desiderio normativo — la norma che ha la forma del desiderio piuttosto che dell'imposizione — è grammaticalmente marcato come categoria propria.

4.1 — Aristotele e la grammatica del desiderio morale

Aristotele, nell'Etica Nicomachea, distingue tra tre tipi di orientamento dell'anima verso l'azione: l'epithumia (ἐπιθυμία, il desiderio appetitivo, rivolto ai piaceri sensoriali), la boulesis (βούλησις, il desiderio razionale, rivolto al bene in quanto tale), e la prohairesis (προαίρεσις, la scelta deliberata, che è la sintesi del desiderio razionale con la deliberazione pratica). Questa distinzione — che è al cuore dell'etica aristotelica e che ha influenzato profondamente la tradizione dell'etica delle virtù — non è soltanto una distinzione filosofica: è anche, e prima

ancora, una distinzione che il sistema modale del greco antico rende grammaticalmente disponibile.

La boulesis — il desiderio razionale, la volontà nel senso di ciò che si vuole perché è bene — corrisponde strutturalmente all'ottativo desiderativo: è la categoria del volere-che-avvenga-qualcosa che non è né un appetito immediato né un comando all'allocutario, ma l'espressione di un orientamento normativo interiore. La prohairesis — la scelta deliberata, che è il principio motore dell'azione morale propriamente detta — corrisponde strutturalmente all'imperativo: è la categoria del decidere-che-si-faccia-qualcosa, dove il soggetto della decisione e il soggetto dell'azione coincidono. E l'epithumia — l'appetito — non corrisponde a nessun modo verbale greco, perché non è una modalità normativa ma una spinta naturale che precede la dimensione normativa.

La disponibilità grammaticale di queste distinzioni non significa che Aristotele le abbia derivate analiticamente dalla grammatica del greco: il suo è un lavoro filosofico genuino che va ben al di là delle intuizioni grammaticali. Ma significa che le intuizioni grammaticali del greco offrono ad Aristotele un punto di partenza articolato che un filosofo operante in una lingua senza ottativo non avrebbe. La distinzione aristotelica tra boulesis e prohairesis — tra il desiderio razionale che orienta l'azione e la scelta deliberata che la determina — è una distinzione che il greco antico grammaticalizzava automaticamente nella differenza tra ottativo desiderativo e imperativo riflessivo, e che Aristotele ha elevato a distinzione filosofica centrale della sua teoria dell'azione.

4.2 — La perdita dell'ottativo nelle lingue romanze e le sue conseguenze

L'ottativo scompare nel latino tardo e nelle lingue romanze emergenti: le sue funzioni vengono assorbite dal congiuntivo (per le costruzioni dipendenti da verbi di volontà e desiderio) e da perifrasi lessicali (con i verbi volere, desiderare, sperare). Questa semplificazione del sistema modale ha conseguenze per la filosofia medievale che si sviluppa in latino, perché il filosofo medievale che tenta di fare ciò che Aristotele faceva con il sistema dei modi greci deve farlo con strumenti grammaticali più poveri.

La tradizione scolastica medievale ha dedicato enormi risorse alla distinzione tra voluntas Dei antecedente (la volontà di Dio che tutti si salvino, che è un'espressione di desiderio normativo) e voluntas Dei conseguente (la volontà di Dio che si realizzi ciò che ciascuno liberamente sceglie, che include la possibilità della dannazione). Questa distinzione — che è essenziale per conciliare la bontà di Dio con l'esistenza del male — è precisamente la distinzione tra ottativo (il desiderio normativo che si esprime nel modo: «voglio che tutti si salvino», senza che questo voglia abbia la forza di un imperativo irresistibile) e imperativo (la determinazione di Dio che certi eventi accadano, che è irresistibile). In greco, questa

distinzione sarebbe grammaticalmente marcata; in latino, deve essere costruita teologicamente, attraverso elaborazioni sui concetti di *voluntas*, *ordinatio*, *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, che occupano pagine e pagine della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino.

Che le questioni di teologia medievale sulla volontà divina siano, nella loro struttura profonda, questioni sulla distinzione tra ottativo e imperativo è una di quelle osservazioni che illuminano una vasta porzione della filosofia e della teologia medievale attraverso una prospettiva inaspettata. Ciò che il greco antico avrebbe risolto grammaticalmente — marcando morfologicamente la differenza tra il desiderare che qualcosa avvenga e il comandare che avvenga — diventa in latino una questione teologica di grande complessità, che richiede distinzioni concettuali elaborate e produce dibattiti che hanno occupato i filosofi medievali per secoli.

Capitolo 5 — Il proibitivo: la grammatica del vietato

La proibizione — il divieto — è una delle forme normative più elementari della vita sociale. Ogni sistema morale e giuridico include proibizioni, e ogni sistema filosofico che si occupi di normatività deve affrontare la questione della relazione tra proibizione e norma positiva: il divieto è semplicemente la negazione dell'obbligo, o è una categoria normativa autonoma con una struttura propria?

Le lingue del mondo mostrano, su questa questione, una varietà tipologica che è direttamente rilevante per la discussione filosofica. In molte lingue, la proibizione è espressa semplicemente come imperativo con la negazione: non fare X è formato aggiungendo al comando fare X il marcatore della negazione. Questo è il sistema delle lingue romanze (non studiare è formato da studiare con la negazione non anteposta) e in larga misura del tedesco. In queste lingue, la proibizione è grammaticalmente la negazione del comando: la sua struttura grammaticale è derivata da quella dell'imperativo positivo, e suggerisce quindi che il vietato sia semplicemente la negazione dell'obbligatorio.

In molte altre lingue, invece, la proibizione è espressa da una forma verbale morfologicamente distinta dal semplice imperativo negato: il proibitivo. In turco, il proibitivo usa un suffisso specifico (-ma/-me) che non è semplicemente la negazione dell'imperativo: git (vai!), gitme (non andare!) — ma la forma gitme non è costruita aggiungendo la negazione alla forma imperativa git; è una forma autonoma con il proprio morfema proibitivo. In arabo classico, la distinzione è ancora più netta: l'imperativo positivo (إِذْهَبْ, idhhab, vai!) e la proibizione (لَا تَذْهَبْ, lā tadhhab, non andare!) usano forme verbali morfologicamente diverse,

dove la proibizione usa la seconda persona dell'imperfetto con la negazione *lā*, mentre l'imperativo positivo usa la forma specifica del modo imperativo.

5.1 — *Logica deontica e il proibitivo: $\neg O(p)$ vs. $F(p)$*

La distinzione tra negazione dell'imperativo e proibitivo autonomo corrisponde a una distinzione che la logica deontica ha reso esplicita e che è di considerevole importanza filosofica: la distinzione tra non-obbligatorio ($\neg O(p)$, non è obbligatorio fare *p*) e vietato ($F(p)$, è obbligatorio non fare *p*, il che equivale a $O(\neg p)$). In logica deontica standard, queste due categorie sono logicamente distinte: qualcosa può essere non-obbligatorio senza essere vietato, e si colloca in quel caso nel dominio del permesso. La tripartizione *O/P/F* (obbligatorio/permesso/vietato) presuppone questa distinzione.

Nelle lingue con proibitivo autonomo, la distinzione tra negazione dell'obbligo e proibizione positiva è grammaticalmente marcata: vi è una forma per il comando positivo, una forma per la sua negazione (l'imperativo negativo), e una forma autonoma per la proibizione esplicita. Nelle lingue senza proibitivo autonomo — tra cui le lingue europee moderne — la distinzione deve essere costruita lessicalmente o con perifrasi: non devi farlo (negazione dell'obbligo) vs. ti è vietato farlo / è proibito farlo (proibizione positiva). In italiano, il non devi è ambiguo tra «non hai l'obbligo di farlo» e «hai il divieto di farlo», e la disambiguazione richiede perifrasi aggiuntive o il contesto.

Questa ambiguità grammaticale nelle lingue europee è una fonte di confusione concettuale che la filosofia del diritto e la filosofia morale hanno dovuto gestire. Il principio liberale che ciò che non è vietato è permesso — il principio di libertà residuale che è fondamentale per l'architettura dei sistemi giuridici liberali — è un principio che opera sulla distinzione tra non-vietato e permesso, ma che nelle lingue europee richiede uno sforzo esplicito per essere formulato chiaramente, perché la grammatica non distingue automaticamente tra l'assenza di divieto e la presenza di permesso. Nelle lingue con proibitivo autonomo, questa distinzione è grammaticalmente ovvia: il non-vietato è semplicemente l'assenza della forma proibitiva, mentre il permesso positivo è una diversa categoria.

5.2 — *Il proibitivo rituale e il tabù*

Un'applicazione del proibitivo di grande interesse antropologico e filosofico riguarda il dominio del tabù. Il tabù — la proibizione di natura sacrale o rituale che si applica a certi oggetti, azioni, o persone — è una delle istituzioni normative più diffuse nelle culture umane, e la sua struttura grammaticale in molte lingue è quella del proibitivo, non del semplice imperativo negato.

Nelle lingue polinesiane, che sono il contesto culturale da cui il termine «tabù» proviene (dal tongano tabu, sacro/proibito), il proibitivo ha una funzione speciale nel dominio rituale: certe proibizioni sono grammaticalmente marcate come proibizioni di natura assoluta, che non tollerano negoziazione o eccezione, e questa marcatura è distinta dalla marcatura delle proibizioni ordinarie. La grammatica del proibitivo rituale nelle lingue polinesiane grammaticalizza, per così dire, la differenza tra la norma ordinaria — che può essere discussa, derogata, eccezione — e la norma assoluta che non tollera eccezione.

Questa grammaticalizzazione della differenza tra proibizione ordinaria e proibizione assoluta ha un interessante parallelo nella filosofia morale: la distinzione tra norme prima facie e norme assolute in W.D. Ross (1930), e la distinzione tra obblighi perfetti e obblighi imperfetti in Kant. Ross sostiene che quasi tutte le norme morali sono norme prima facie — si applicano salvo che altre considerazioni più forti le superino — mentre alcune norme sono assolute e non ammettono eccezioni. Kant sostiene che i doveri perfetti (come il dovere di non mentire) non ammettono eccezioni, mentre i doveri imperfetti (come il dovere di aiutare gli altri) ammettono una certa latitudine nella loro applicazione. Entrambe queste distinzioni sono filosoficamente elaborazioni di ciò che certe grammatiche grammaticalizzano nel sistema del proibitivo: la differenza tra il vietato ordinario e il vietato assoluto.

Prologo della Seconda Parte — Gli atti linguistici e il nodo tra grammatica e logica deontica: Austin, Searle, e ciò che la formalizzazione lascia fuori

Prima di affrontare la logica deontica e i suoi presupposti grammaticali, è necessario introdurre un livello di analisi che questa monografia non può ignorare senza lasciare aperto un vuoto teorico rilevante: la teoria degli atti linguistici sviluppata da John Austin e John Searle. Questa teoria occupa una posizione intermedia tra la grammatica dell'imperativo, analizzata nella Prima Parte, e la sua formalizzazione deontica, che sarà analizzata nei capitoli successivi: è il punto in cui la struttura linguistica del comando viene tradotta in struttura pragmatica, e la struttura pragmatica in struttura logica. La comprensione di questo passaggio è essenziale per valutare con precisione ciò che la formalizzazione deontica cattura e ciò che necessariamente lascia fuori.

Austin, nelle William James Lectures del 1955 (pubblicate postume come *How to Do Things with Words* nel 1962), ha mostrato che il linguaggio non svolge soltanto la funzione di descrivere stati di fatto, ma compie azioni: promettere, ordinare, dichiarare, interrogare, battezzare. Il comando — l'imperativo — è per Austin un atto linguistico illocutivo con una forza specifica (la forza del «direttivo», nella classificazione successiva di Searle): non descrive

che qualcuno compie un'azione, ma cerca di indurre l'allocutario a compiere quell'azione. Questa distinzione tra forza illocutiva e contenuto proposizionale è filosoficamente fondamentale, e ha una ricaduta diretta sulla grammatica dell'imperativo: la grammatica può codificare elementi della forza illocutiva (chi ha il diritto di comandare, con quale grado di autorità, rivolgendosi a chi) oppure può lasciarli non marcati e affidarli al contesto. Le lingue del mondo variano precisamente in quali aspetti della forza illocutiva del comando grammaticalizzano obbligatoriamente e quali lasciano pragmaticamente impliciti.

Searle ha sistematizzato questa analisi identificando le condizioni costitutive degli atti direttivi. Le condizioni preparatorie stabiliscono che il parlante debba credere che l'allocutario sia in grado di compiere l'azione richiesta, e che non sia ovvio che l'allocutario la compirebbe comunque senza essere richiesto. La condizione di sincerità stabilisce che il parlante voglia genuinamente che l'allocutario compia l'azione. La condizione essenziale stabilisce che l'enunciato conti come un tentativo di indurre l'allocutario a compiere l'azione. Ciò che le grammatiche del mondo variano nella loro grammaticalizzazione sono precisamente gli elementi che queste condizioni presuppongono: il keigo giapponese grammaticalizza aspetti delle condizioni preparatorie (la posizione gerarchica del parlante rispetto all'allocutario, che determina se il parlante ha il diritto di comandare); il deontativo grammaticalizza aspetti della condizione di sincerità (modificando il tipo di volontà espressa da quella del parlante a quella di nessun soggetto in particolare, o a quella della situazione stessa); la distinzione individuale/collettivo nelle lingue polinesiane grammaticalizza aspetti della condizione essenziale (se il tentativo di orientare l'azione è rivolto a un individuo o a una collettività come tale).

Questa analisi illumina in modo preciso ciò che la logica deontica di von Wright cattura e ciò che lascia sistematicamente fuori. La logica deontica formalizza la struttura proposizionale dell'obbligo, del permesso e del divieto: $O(p)$, $P(p)$, $F(p)$ catturano il contenuto proposizionale degli atti direttivi ma astrae completamente dalla forza illocutiva e dalle condizioni pragmatiche che li costituiscono. La tripartizione O/P/F non registra se l'obbligo emana da un soggetto specifico o è indipendente da qualunque soggetto (la distinzione deontativa), se è rivolto a un individuo o a una collettività (la distinzione polinesiana), se presuppone una gerarchia di autorità tra chi impone la norma e chi la riceve (la distinzione del keigo). Questa astrazione è il motivo per cui la logica deontica è un sistema universale e applicabile a qualunque contenuto normativo — ma è anche il motivo per cui sistematicamente non cattura quelle dimensioni della normatività che le grammatiche non europee grammaticalizzano come categorie obbligatorie. La formalizzazione deontica è, dal punto di vista della teoria degli atti linguistici, una formalizzazione del contenuto proposizionale con quasi completa astrazione dalla forza illocutiva — e quella astrazione

porta con sé i limiti che la prospettiva tipologica di questa monografia si propone di rendere espliciti.

L'implicazione metodologica di questa analisi è che le tradizioni filosofiche che si sono formate in lingue con sistemi imperativi morfologicamente ricchi portano nella propria elaborazione normativa intuizioni pragmatiche che la logica deontica standard non formalizza. Non perché quelle tradizioni siano filosoficamente superiori — la formalizzazione astratta ha vantaggi propri irrinunciabili — ma perché hanno risorse concettuali per distinguere tra tipi di obbligo (soggettivo/oggettivo, individuale/collettivo, gerarchico/paritario) che nella logica deontica standard collassano sotto la stessa categoria $O(p)$. La comprensione di questa divergenza — tra la ricchezza pragmatica degli atti direttivi nelle lingue naturali e la povertà intenzionale della loro formalizzazione deontica — è il presupposto indispensabile per valutare correttamente, nei capitoli che seguono, sia la forza sia i limiti dei sistemi filosofici che su quella formalizzazione si fondano.

Capitolo 6 — La logica deontica e i suoi presupposti grammaticali

La logica deontica — la disciplina logica formale che studia le strutture del ragionamento normativo — nasce formalmente con il lavoro di Georg Henrik von Wright nel 1951. Nel suo articolo «Deontic Logic» pubblicato sulla rivista *Mind*, von Wright propone un sistema formale che articola le relazioni tra tre operatori modali normativi: O (obbligatorio), P (permesso) e F (vietato o proibito). Le relazioni formali tra questi operatori sono strutturate in analogia con le relazioni tra gli operatori modali alethici della logica modale standard — necessario ($\Box$), possibile ($\Diamond$), impossibile ($\neg\Diamond$) — con la differenza che il dominio non è quello della necessità metafisica ma quello della necessità normativa. La tripartizione deontica — obbligatorio, permesso, vietato — è presentata da von Wright come una tassonomia esaustiva delle modalità normative: qualunque norma può essere classificata in una di queste tre categorie, le relazioni formali tra le categorie sono rigorosamente definite dal sistema assiomatico.

Vale la pena ripercorrere le relazioni fondamentali del sistema di von Wright, perché la loro struttura rivela con precisione i presupposti grammaticali che il sistema eredita dalle lingue europee. L'obbligo $O(p)$ — è obbligatorio fare p — equivale alla proibizione di non fare p : $O(p) \leftrightarrow F(\neg p)$. Il permesso $P(p)$ — è permesso fare p — equivale alla negazione della proibizione di fare p : $P(p) \leftrightarrow \neg F(p)$, e anche alla negazione dell'obbligo di non fare p : $P(p) \leftrightarrow \neg O(\neg p)$. Il vietato $F(p)$ equivale all'obbligo di non fare p : $F(p) \leftrightarrow O(\neg p)$. Queste equivalenze formali — tecnicamente eleganti e internamente coerenti — esprimono in

simboli le relazioni semantiche che nelle lingue europee sono affidate ai verbi modali dovere, potere, essere permesso, essere vietato.

Il sistema di von Wright ha prodotto, nei settant'anni successivi, una letteratura tecnica vastissima e di grande raffinatezza formale. Ma ha anche prodotto, fin dall'inizio, un insieme di paradossi che i logici deontici hanno faticato a risolvere. Analizzare questi paradossi alla luce della prospettiva tipologica è rivelatore, perché mostra che molti di essi non sono paradossi della struttura formale astratta della normatività, ma paradossi che emergono quando si tenta di formalizzare in modo logicamente consistente categorie normative che le grammatiche europee forniscono in modo intuitivo ma non sistematico.

6.1 — I paradossi della logica deontica e la loro diagnosi grammaticale

Il paradosso di Ross, identificato da Alf Ross nel 1941 (prima ancora della formalizzazione von wrightiana), è il seguente: se è obbligatorio spedire la lettera, allora — per le regole della logica — è obbligatorio «spedire la lettera o bruciarla» (perché $O(p)$ implica $O(p \vee q)$ in un sistema logico standard). Ma questa conclusione è intuitivamente assurda: il fatto di essere obbligato a spedire la lettera non crea certo un obbligo di bruciarla (anche se, in qualunque situazione in cui si spedisce, l'obbligo è soddisfatto). Il paradosso mostra che la logica deontica non può usare semplicemente le stesse regole di inferenza della logica proposizionale.

Il paradosso del Buon Samaritano è questo: se è obbligatorio aiutare chi è in difficoltà, allora — poiché «aiutare chi è in difficoltà» implica «ci sono persone in difficoltà» — sembra seguire che sia obbligatorio che ci siano persone in difficoltà. Anche questa conclusione è intuitivamente assurda: un sistema normativo che prescrive di aiutare chi soffre non prescrive certo che vi siano persone che soffrono.

Le obbligazioni contrarie al dovere (contrary-to-duty obligations) sono un altro tipo di difficoltà: norme come «se non mantieni la promessa, devi almeno chiedere scusa» generano contesti normativi in cui si valutano le obbligazioni di chi ha già violato un dovere, e la gestione logica di questi contesti produce risultati controintuitivi nei sistemi deontici standard.

Questi paradossi hanno ricevuto soluzioni tecniche diverse: logiche deontative con operatori di agency, logiche deontative basate sulla semantica dei mondi possibili, logiche deontiche non-monotone. Nessuna soluzione ha convinto unanimemente la comunità dei logici deontici. La diagnosi tipologica che si offre non pretende di sostituire queste soluzioni tecniche, ma di aggiungere una prospettiva: i paradossi emergono quando si tenta di trattare come univoci operatori che nelle lingue europee sono sistematicamente ambigui.

L'operatore O — l'obbligo — è ambiguo nelle lingue europee in almeno quattro sensi distinti: l'obbligo deontologico (devo fare X perché è mio dovere, indipendentemente dalle conseguenze), l'obbligo prudenziale (devo fare X se voglio raggiungere Y, dipendente da un fine), l'obbligo epistemico (deve essere X, ovvero probabilmente X è il caso), e l'obbligo alethico (deve essere X nel senso di necessariamente X). In italiano il verbo «dovere», in inglese «must» e «should» e «ought to», in tedesco müssen e sollen — tutti questi verbi modali coprono ambiti semantici parzialmente sovrapposti che nei contesti ordinari di uso si disambiguano attraverso il contesto, ma che in un sistema logico formale richiedono trattamenti distinti. I paradossi della logica deontica nascono, almeno in parte, dal tentare di trattare come logicamente uniforme un operatore che nelle lingue naturali è sistematicamente ambiguo.

6.2 — *Le lacune del sistema von wrightiano: deontativo, collettività, desiderio*

Al di là dei paradossi che il sistema di von Wright produce quando si applica alle categorie normative delle lingue europee, vi sono categorie normative che le grammatiche non europee grammaticalizzano ma che il sistema von wrightiano non cattura adeguatamente.

Il deontativo — l'obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto — non ha una collocazione chiara nella tripartizione O/P/F. È un tipo di obbligo, certamente, e potrebbe sembrare naturale collocarlo nella categoria O. Ma la logica deontica standard non distingue tra O inteso come obbligo soggettivo (derivante dalla volontà di qualche soggetto) e O inteso come obbligo oggettivo (indipendente da qualunque volontà). Questa distinzione — che nelle lingue con il deontativo è morfologicamente automatica — è assente dal framework von wrightiano, e la sua assenza non è un dettaglio trascurabile: è precisamente la distinzione che la filosofia morale kantiana tenta di costruire attraverso la nozione di imperativo categorico, e che il dibattito tra realismo e antirealismo morale torna continuamente ad affrontare.

La distinzione individuale/collettivo nell'interlocutore normativo — grammaticalizzata nelle lingue polinesiane come distinzione morfologica elementare — non è sistematicamente incorporata nella logica deontica standard, che tratta gli interlocutori normativi come individui intercambiabili. O(p) significa «è obbligatorio (per qualcuno) fare p», dove quel «qualcuno» è implicitamente un individuo. L'obbligo rivolto a una collettività come soggetto unitario — non soltanto l'obbligo che vale per ciascun membro della collettività, ma l'obbligo che si rivolge al gruppo in quanto tale — non è catturato dall'operatore O standard. I tentativi di sviluppare logiche deontiche dell'agency collettiva (deontic logic for collective agency) sono ancora relativamente acerbi e non sono entrati nel canone del campo.

La distinzione ottativo/imperativo — la differenza tra norma che nasce dalla disposizione interiore e norma che si impone dall'esterno — non è presa in considerazione dalla logica deontica, che tratta le norme come strutture formali indipendenti dalla loro origine soggettiva o oggettiva. Eppure questa distinzione è filosoficamente rilevante: un sistema normativo in cui le norme hanno il carattere del desiderio razionale del soggetto virtuoso (come nell'etica delle virtù) ha una struttura molto diversa da un sistema normativo in cui le norme hanno il carattere di imposizioni esterne (come nell'etica deontologica kantiana), e questa differenza strutturale non è catturata da operatori che trattano le norme come enti formali indipendentemente dalla loro origine.

6.3 — *Verso una logica deontica più inclusiva*

Si osserva che la letteratura specialistica più recente si sta muovendo, anche se non sempre consapevolmente, verso l'inclusione di categorie che la prospettiva tipologica mostrerebbe essere presenti nelle grammatiche di lingue non europee. La deontica dell'agency collettiva — che studia come le norme si applicano a gruppi e organizzazioni come agenti propri, non come somme di individui — si muove nella direzione indicata dalla grammatica delle lingue polinesiane. La deontica delle obbligazioni contrarie al dovere — che studia i sistemi normativi in cui l'obbligo dipende dalla storia precedente delle azioni dell'agente, non soltanto dallo stato presente della situazione — si muove nella direzione di una logica più sensibile al contesto. La deontica degli agenti artificiali — che studia come programmare sistemi normativi in macchine dotate di comportamento autonomo — sta scoprendo la necessità di distinguere tra obblighi soggettivi (derivanti da comandi o da stati del sistema) e obblighi oggettivi (derivanti dalla struttura della situazione).

Questi sviluppi suggeriscono che la logica deontica si sta espandendo verso categorie che la prospettiva tipologica indica come già grammaticalizzate in molte lingue non europee. Il dialogo esplicito tra la ricerca tipologica e la logica deontica formale potrebbe rendere più sistematica questa espansione e fornire un quadro teorico più ricco per lo sviluppo delle logiche deontiche formali.

Capitolo 7 — Kant e il problema dell'imperativo categorico: la filosofia come grammatica compensatoria

La filosofia morale di Immanuel Kant è, nella tradizione occidentale, il tentativo più sistematico e più influente di fondare l'obbligo morale su basi completamente indipendenti da qualunque considerazione soggettiva. L'imperativo categorico kantiano — nelle sue diverse formulazioni, la più nota delle quali recita: «Agisci soltanto secondo quella massima

per cui puoi al tempo stesso volere che essa diventi una legge universale» — pretende di essere un principio dell'obbligo morale che non dipende da nessuna condizione empirica, da nessun desiderio contingente, da nessuna autorità esterna: è l'obbligo puro della ragione pratica, valido per tutti gli esseri razionali in quanto razionali, indipendentemente da qualunque altra loro caratteristica.

Il progetto kantiano è, nella sua struttura logica e ontologica, la categoria del deontativo portata alla massima astrazione filosofica: l'obbligo senza comandante, senza desiderante, senza condizione contingente. Kant cerca di costruire, attraverso una filosofia elaborata e rigorosamente argomentata, ciò che le lingue con il deontativo grammaticalizzano automaticamente nella morfologia verbale di base: la categoria dell'obbligatorio-indipendente-da-qualunque-soggetto. Il fatto che questo progetto abbia richiesto tre Critiche, una Fondazione, una Metafisica dei costumi e una quantità di elaborazione secondaria nella storia della filosofia kantiana e neo-kantiana che non ha eguali nella tradizione filosofica occidentale è già, in sé, un dato rivelatore: costruire filosoficamente ciò che il deontativo grammaticalizza automaticamente richiede uno sforzo straordinario.

Ma vi è un paradosso aggiuntivo che va rilevato: Kant sviluppa questa filosofia dell'obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto in tedesco, una lingua che non grammaticalizza morfologicamente il deontativo come categoria verbale distinta. Il tedesco ha una rete di verbi modali semanticamente ricca: müssen (dovere, essere necessario), sollen (dover fare per norma o prescrizione altrui), dürfen (potere, essere permesso), können (potere, essere capace), mögen (volere in senso desiderativo). Ma nessuno di questi verbi corrisponde esattamente al deontativo: nessuno grammaticalizza morfologicamente l'obbligo-indipendente-da-qualunque-fonte-soggettiva come categoria autonoma.

7.1 — Müssen e Sollen: la struttura modale del tedesco e la difficoltà kantiana

La distinzione tra müssen e sollen in tedesco è particolarmente rilevante per la filosofia morale kantiana, e merita un'analisi dettagliata. Sollen esprime l'obbligo come norma proveniente da una fonte esterna: si dovrebbe fare X perché qualcuno o qualcosa lo prescrive, perché la norma lo richiede, perché ci si trova in una situazione che crea un'aspettativa sociale. La frase «du sollst nicht töten» (non devi uccidere, letteralmente «non devi» con sollen) ha il carattere di un'imposizione esterna — è il tipo di formulazione appropriato per i comandamenti biblici, per le norme giuridiche, per i precetti morali tradizionali. Müssen esprime invece la necessità che può essere tanto alethica quanto deontica: «du musst das tun» (devi farlo, con müssen) può significare «sei costretto a farlo dalle circostanze» oppure «è necessario che tu lo faccia per ragioni di qualche tipo».

Kant ha bisogno di un verbo che esprima l'obbligo della ragione pura — un obbligo che non dipende né da un'autorità esterna (come *sollen*) né da una costrizione circostanziale (come *müssen* in senso alethico), ma che emerge dalla struttura stessa della razionalità. Non esiste un verbo tedesco che faccia questo morfologicamente. Kant deve quindi costruire quella categoria attraverso una distinzione concettuale elaborata: l'imperativo categorico si distingue dall'imperativo ipotetico non per la forma verbale usata (entrambi si esprimono con *sollen* o *müssen*) ma per la presenza o assenza di una condizione implicita. L'imperativo ipotetico ha la forma «se vuoi Y, devi fare X» (*wenn du Y willst, musst/sollst du X tun*); l'imperativo categorico ha la forma «devi fare X» (*du musst/sollst X tun*) senza condizione. Ma questa differenza — che è al cuore dell'intera etica kantiana — deve essere costruita contestualmente e filosoficamente, perché morfologicamente le due forme usano gli stessi verbi modali.

La Fondazione della metafisica dei costumi (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) è, tra le opere kantiane, quella in cui la difficoltà di costruire questa distinzione senza supporto grammaticale è più visibile. Il Capitolo II dell'opera — in cui Kant introduce la distinzione tra imperativo ipotetico e imperativo categorico e cerca di mostrare che la moralità richiede il secondo e non soltanto il primo — è uno dei testi filosofici più densi e più discussi della tradizione occidentale. La densità argomentativa di quel testo — la quantità di distinzioni introdotte, la cura con cui ogni formulazione è controllata, la moltiplicazione delle prove dell'imperativo categorico — riflette in parte la difficoltà genuina del problema filosofico affrontato, e in parte la difficoltà aggiuntiva di chi costruisce senza strumenti grammaticali adeguati una distinzione che è cognitivamente naturale in altri sistemi linguistici.

7.3 — *Achtung, Ehrfurcht, Scheu: il tedesco e la fenomenologia lessicale dell'obbligo*

L'analisi della filosofia morale kantiana nel contesto grammaticale del tedesco sarebbe incompleta senza affrontare uno dei concetti tecnici più importanti dell'etica kantiana: la nozione di *Achtung*, il rispetto per la legge morale. *Achtung* è, nel sistema kantiano, il sentimento morale per eccellenza — l'unico sentimento che ha origine puramente razionale piuttosto che empirica. Non è un sentimento patologico (prodotto dall'inclinazione o dal piacere) né un sentimento estetico: è la risposta affettiva specifica che la legge morale produce nella coscienza del soggetto razionale-empirico, il «segnale» fenomenologico dell'obbligatorietà. Il soggetto kantiano che riconosce la legge morale non la riconosce soltanto intellettualmente: ne prova *Achtung*, un rispetto misto a soggezione che è insieme cognitivo e affettivo.

Il termine *Achtung* in tedesco ordinario significa attenzione, considerazione, rispetto. Il comando «*Achtung!*» è un imperativo di attenzione urgente — equivale a

«Attento!/Attenzione!» in italiano — e porta con sé la connotazione di un'attenzione che è obbligatoria, non opzionale: si deve prestare Achtung perché la situazione lo richiede. Questo campo semantico ordinario — l'attenzione che si impone, il rispetto che si deve necessariamente prestare — è il terreno lessicale su cui Kant costruisce il suo concetto tecnico. La Achtung kantiana eredita dalla Achtung ordinaria la struttura di un'attenzione obbligata: non si tratta di provare rispetto opzionalmente, come si può provare ammirazione o simpatia, ma di riconoscere qualcosa che richiede necessariamente il proprio rispetto.

Il tedesco dispone di un campo lessicale particolarmente ricco intorno alla fenomenologia del rispetto obbligato: Ehrfurcht (riverenza, timore reverenziale, composta da Ehre/onore e Furcht/timore), Scheu (ritrosia reverenziale, il timore che trattiene dall'avvicinarsi a qualcosa di sacro o superiore), Respekt (rispetto nella sua forma più impersonale e universale), Würde (dignità, il valore che genera l'obbligo di rispetto). Kant usa questi termini in modo tecnicamente differenziato: Würde è la proprietà dell'umanità che genera il diritto al rispetto; Achtung è la risposta soggettiva a quella Würde. La distinzione tra Würde e Achtung corrisponde alla distinzione ontologica tra la proprietà normativa oggettiva e la risposta soggettiva a quella proprietà — esattamente la distinzione che la logica deontica articola attraverso gli operatori $O(p)$ e le condizioni di soddisfazione degli enunciati deontici.

Ciò che è grammaticalmente rilevante in questo campo semantico tedesco è che la famiglia di termini Acht/achten/Achtung/achtsam — con il suo campo semantico che va dall'attenzione volontaria all'attenzione obbligata, dal rispettare al tenere in considerazione — non ha equivalenti diretti in tutte le lingue europee. Il verbo italiano «rispettare» non cattura la componente di attenzione obbligatoria che Achtung porta con sé; il francese «respect» è fonologicamente e semanticamente vicino all'inglese «respect» ma entrambi perdono la connotazione di urgenza attenzione che l'imperativo «Achtung!» porta con sé. Il campo semantico germanico intorno ad Acht/achten è una risorsa lessicale specifica che Kant sfrutta per costruire un concetto — quello del rispetto come sentimento morale fondamentale — che è difficile da elaborare con la stessa precisione in lingue in cui quel campo semantico è strutturato diversamente.

Questo caso illustra un aspetto della tesi della modulazione che finora è stato trattato in modo insufficiente: la tesi riguarda non soltanto la morfologia grammaticale ma anche la struttura del lessico normativo. Le lingue non differiscono soltanto in quali distinzioni obbligatorie codificano morfologicamente (come la distinzione deontativa, o la stratificazione del keigo), ma anche in quale ricchezza lessicale mettono a disposizione per articolare le sfumature fenomenologiche della vita normativa. Il lessico tedesco intorno alla Achtung offre a Kant una risorsa che filosofi operanti in lingue con un campo semantico diverso intorno al rispetto/attenzione non avrebbero. Questa è una forma di modulazione lessicale

piuttosto che morfologica — e come tale è più facile da trascendere attraverso l'elaborazione filosofica esplicita (si può sempre costruire una perifrasi), ma non per questo è filosoficamente irrilevante. La storia della ricezione kantiana in inglese e in italiano è, tra le altre cose, la storia dei tentativi di tradurre *Achtung* con termini che ne catturino la fenomenologia specifica: «respect», «veneration», «reverence» — nessuno dei quali è completamente soddisfacente.

La modulazione lessicale è diversa dalla modulazione morfologica anche per un'altra ragione: è meno vincolante, perché i lessemi possono essere introdotti e adattati attraverso il prestito e la neologizzazione, mentre le categorie morfologiche obbligatorie resistono all'innovazione molto più efficacemente. Il fatto che la fenomenologia kantiana dell'*Achtung* sia stata recepita nella filosofia mondiale senza perdere eccessivamente in ricchezza concettuale — pur con la difficoltà delle traduzioni — suggerisce che la modulazione lessicale, a differenza di quella morfologica, è più permeabile al contatto trans-linguistico. Questa differenza è filosoficamente rilevante e suggerisce una gerarchia nell'importanza dei tipi di risorse linguistiche per la modulazione delle intuizioni normative: le categorie morfologicamente obbligatorie esercitano la modulazione più profonda e più resistente; le categorie lessicali esercitano una modulazione più superficiale ma più ampiamente diffusa attraverso il contatto culturale.

7.2 — *Le tre formulazioni dell'imperativo categorico: variazioni su un tema grammaticale*

Kant formula l'imperativo categorico in tre versioni principali che, nella struttura del suo sistema, dovrebbero essere equivalenti: la formula dell'universale legge (agisci secondo quella massima che potresti volere che diventasse una legge universale), la formula dell'umanità (agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo), e la formula del regno dei fini (agisci secondo quelle massime di un membro universalmente legislatore di un possibile regno dei fini).

Queste tre formulazioni sono, nella letteratura kantiana, oggetto di dibattito intenso e irrisolto sulla loro effettiva equivalenza. Alcuni commentatori (Paton, 1947) sostengono che siano formulazioni equivalenti dello stesso principio viste da angolazioni diverse; altri (Wood, 1999; Herman, 1993) sostengono che ciascuna catturi un aspetto distinto dell'imperativo categorico che le altre non catturano completamente. La difficoltà di stabilire l'equivalenza è rilevante per la tesi di questa monografia: la moltiplicazione delle formulazioni è il tentativo di garantire, attraverso l'accumulo di perifrasi filosofiche, una copertura concettuale completa di ciò che una singola categoria morfologica (il deontativo) esprimerebbe automaticamente. Ogni formulazione aggiunge un aspetto — l'universalità, la dignità della persona, la reciprocità legislativa — che è difficile catturare con un'unica perifrasi, e che insieme

formano il profilo concettuale completo di ciò che «obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto» significa.

7.3 — La ricezione di Kant nella tradizione analitica: il problema della fondazione

La storia della ricezione kantiana nella filosofia analitica del Novecento è, tra le altre cose, la storia di ripetuti tentativi di fornire alla distinzione tra imperativo ipotetico e categorico una fondazione che la renda difendibile contro le critiche che la formulazione originale di Kant suscita. Christine Korsgaard (1996) in *Creating the Kingdom of Ends* propone una fondazione costruttivista: la normatività dell'imperativo categorico deriva dalla riflessività della ragione pratica, dalla capacità del soggetto di valutare criticamente le proprie inclinazioni e di darsi leggi che sopravvivano a quella valutazione. Thomas Nagel (1970) in *The Possibility of Altruism* propone una fondazione che fa leva sulla struttura impersonale del pensiero pratico. Barbara Herman (1993) in *The Practice of Moral Judgment* propone una fondazione che integra elementi dell'etica delle virtù nella struttura dell'etica kantiana.

7.1bis — Il «Sollen» tedesco e la lacuna del deontativo: la morfologia modale come vincolo argomentale

L'analisi della filosofia morale kantiana nel contesto grammaticale del tedesco richiede un esame più dettagliato del sistema modale di quella lingua, e in particolare del verbo ausiliare modale *sollen*, che è il termine grammaticale tedesco più prossimo alla categoria deontativa che le lingue native americane esprimono attraverso morfemi verbali autonomi. La comprensione delle differenze tra *sollen* e il deontativo illumina con precisione la natura della fatica argomentativa che la *Grundlegung* porta visibilmente impressa nella propria struttura.

Il tedesco *sollen* esprime, nella sua semantica modale, una necessità che emana dall'esterno del soggetto: qualcuno, o qualcosa, vuole o richiede che il soggetto compia l'azione. «Du sollst nicht töten» (Non uccidere) nella sua struttura semantica non è un'affermazione sull'obbligo impersonale di non uccidere, ma una trasmissione di una norma che proviene da un'autorità (Dio, la legge, la morale convenzionale). Il *sollen* è essenzialmente un verbo di terza persona: qualcosa vuole che qualcuno faccia qualcosa. Questa struttura semantica radicata nell'autorità esterna è precisamente ciò che Kant deve trascendere nella costruzione dell'imperativo categorico: l'imperativo categorico non può dipendere da nessuna autorità esterna — né da Dio, né dalla società, né dall'inclinazione — ma deve fondarsi sulla struttura della ragione pratica pura. L'intera architettura argomentativa della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* è la costruzione filosofica di una necessità normativa che prescinde da qualunque soggetto che comanda, in una lingua il cui verbo modale corrispondente — *sollen* — presuppone strutturalmente la presenza di un tale soggetto.

Il deontativo, nelle lingue che lo possiedono, grammaticalizza esattamente la necessità normativa che Kant cerca di costruire con quegli strumenti inadeguati. Nelle lingue algonchine, il morfema deontativo esprime che l'azione deve essere compiuta in modo indipendente dalla volontà di qualunque soggetto — né il parlante vuole che sia compiuta, né un'autorità la comanda: la situazione stessa la richiede, o la natura delle cose, o un ordine morale che non passa attraverso nessuna volontà particolare. Questa è esattamente la struttura dell'imperativo categorico kantiano: non «Dio comanda», non «la società richiede», non «io voglio», ma «la ragione pratica impone». Il deontativo grammaticalizza morfologicamente quella necessità impersonale che Kant deve costruire attraverso quarant'anni di elaborazione filosofica, partendo da una grammatica che ha a disposizione soltanto *sollen* — la necessità-che-proviene-da-qualcuno — come strumento grammaticale principale.

Le tracce di questa difficoltà sono visibili nell'architettura della *Grundlegung*. La distinzione tra imperativo ipotetico («se vuoi X, devi fare Y») e imperativo categorico («devi fare Y» senza alcun antecedente condizionale) è, nella struttura logica, la distinzione tra *sollen*-condizionato-a-una-volontà e *sollen*-incondizionato. Ma costruire un *sollen* incondizionato — un dover-essere che non dipenda da nessuna volontà, nemmeno da quella del soggetto morale stesso — richiede a Kant la notoria contorsione dell'autonomia: il soggetto morale si dà la legge da sé, in modo tale che la legge non dipende dalla sua inclinazione, ma dalla sua ragione pura. La struttura dell'autonomia kantiana è la soluzione al problema di come un *sollen* possa non dipendere da nessun soggetto che comanda pur rimanendo una necessità normativa: il soggetto comanda a se stesso in quanto essere razionale, non in quanto essere empirico con preferenze e inclinazioni. Questa architettura, per quanto filosoficamente potente, porta le impronte visibili della sua condizione grammaticale: è una soluzione al problema di costruire un deontativo in una lingua che non lo ha grammaticalizzato, e la sua complessità è misura di quello sforzo.

Tutti questi tentativi condividono la preoccupazione di rispondere alla domanda: perché l'imperativo categorico — la norma della ragione pura — è vincolante per un soggetto che ha anche inclinazioni, desideri, preferenze particolari? Questa domanda — la domanda della normatività dell'etica kantiana — è precisamente la domanda che il deontativo risolve grammaticalmente: il deontativo non ha bisogno di giustificare perché l'obbligo-senza-soggetto è vincolante, perché quella vincolatività è incorporata nella morfologia stessa del verbo. In tedesco, quella vincolatività deve essere costruita filosoficamente, e il fatto che la tradizione kantiana e neo-kantiana abbia prodotto tante fondazioni diverse — e che nessuna sia stata accettata unanimemente — è la misura della difficoltà.

7.4 — *Il Sollen e il Müssen: Kelsen e la filosofia del diritto neo-kantiana*

La tradizione filosofica tedesca ha prodotto, nel corso dei due secoli successivi a Kant, un'elaborazione del problema della norma giuridica che è in stretta relazione con la struttura del sistema modale del tedesco. La distinzione tra Sein (essere) e Sollen (dover essere) — la distinzione che nella filosofia del diritto neo-kantiana di Hans Kelsen diventa il fondamento dell'intera teoria della norma giuridica — è la distinzione che in tedesco si esprime attraverso la differenza tra indicativo (es ist so, è così) e il verbo modale sollen (es soll so sein, deve essere così).

Kelsen, nella *Reine Rechtslehre* (La dottrina pura del diritto, 1934), fonda la sua teoria su una separazione assoluta tra proposizioni descrittive e norme giuridiche. Una norma giuridica non è vera o falsa come una proposizione descrittiva: appartiene al dominio del Sollen, non a quello del Sein, e la sua validità non dipende dalla sua corrispondenza con i fatti ma dalla sua conformità alle procedure di produzione normativa stabilite dall'ordinamento. Una norma ingiusta è ancora una norma valida, perché la validità è una proprietà deontica (appartiene al dominio del Sollen) mentre la giustizia è una proprietà etica che può essere valutata soltanto dall'esterno del sistema giuridico.

Questa distinzione kelseniana — che ha avuto un'influenza enorme sulla filosofia del diritto del Novecento, anche come bersaglio polemico delle teorie del diritto naturale — è la formalizzazione giuridica della distinzione is/ought di Hume e dell'obbligatorio/descrittivo della logica deontica. Ed è, nella misura in cui è fondata sulla separazione morfologica tra indicativo e sollen nel tedesco, una formalizzazione di una struttura grammaticale del tedesco che si è imposta come struttura ontologica universale. La pretesa di universalità del sistema kelseniano — la pretesa che la distinzione Sein/Sollen sia una distinzione ontologica fondamentale valida per qualunque sistema normativo in qualunque cultura — è una pretesa che la prospettiva tipologica mette in discussione: in lingue con il deontativo, la distinzione non è binaria (Sein vs. Sollen) ma ternaria (essere descrittivo vs. obbligo soggettivo vs. obbligo oggettivo), e la teoria pura del diritto non cattura adeguatamente quella struttura ternaria.

Il punto non è che Kelsen si sbagli nella sua analisi del diritto positivo: il suo sistema ha coerenza e potenza analitiche genuine, e la separazione tra la validità giuridica e la giustizia morale è una distinzione concettuale importante che ha resistito a molte critiche. Il punto è che il sistema di Kelsen porta visibilmente le impronte grammaticali del tedesco, e che la sua pretesa di universalità deve essere relativizzata: è un sistema che formalizza la struttura normativa del Sollen tedesco, non la struttura normativa dell'obbligo in assoluto.

7.5 — *Scheler e la fenomenologia dei valori: verso l'obbligo come proprietà oggettiva*

Max Scheler (1874–1928) ha sviluppato, nella sua *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916), un'alternativa alla separazione kantiana e kelseniana tra il dominio del fatto e il dominio del valore. Scheler sostiene che i valori sono oggetti intuibili con una struttura gerarchica propria: non sono proiezioni soggettive delle preferenze umane né astrazioni formali della ragione pura, ma proprietà oggettive del mondo che possono essere colte attraverso una forma di intuizione emozionale (*Fühlen*) che Scheler distingue dalla percezione sensoriale e dal ragionamento logico.

Il progetto di Scheler è, nella sua struttura filosofica, un tentativo di costruire ciò che il deontativo grammaticalizza: la categoria del normativo-oggettivo, dell'obbligatorio che non è né descrittivo di uno stato di cose empirico né prodotto dalla volontà di qualche soggetto. I valori di Scheler sono oggettivi come i fatti, ma appartengono a un dominio diverso da quello dei fatti empirici: sono fatti normativi, fatti del tipo che il deontativo esprime morfologicamente. La fenomenologia di Scheler è, in questo senso, la costruzione filosofica esplicita di ciò che la grammatica delle lingue con il deontativo offrirebbe come intuizione automatica.

Il fatto che Scheler debba costruire questo progetto attraverso una fenomenologia elaborata — che debba argomentare contro la tradizione kantiana e contro l'empirismo per giustificare l'esistenza di «fatti normativi» obiettivi — è la misura del lavoro filosofico che la mancanza grammaticale del deontativo in tedesco impone. Non si tratta soltanto di una difficoltà tecnica che la raffinatezza filosofica può superare: è una difficoltà strutturale che deriva dall'assenza di una risorsa grammaticale che in altri contesti linguistici è disponibile automaticamente. La fenomenologia dei valori di Scheler rimane un progetto controverso nella filosofia del Novecento, non per mancanza di sottigliezza filosofica ma perché il tipo di entità che postula — i fatti normativi oggettivi — è difficile da integrare in una visione del mondo naturalista senza appoggiarsi, come il deontativo fa grammaticalmente, su una categoria che le lingue europee non offrono automaticamente come intuitivamente ovvia.

Nota metodologica: la circolarità nell'interpretazione del keigo e i limiti della tesi

Prima di procedere alle parti successive della monografia, è necessario affrontare direttamente un problema metodologico che le critiche più avvedute alla tesi grammaticale sollevano: il problema della circolarità nell'interpretazione delle strutture grammaticali.

L'analisi del keigo giapponese sviluppata nel Capitolo 1 presentava un argomento con la seguente struttura: il keigo grammaticalizza le relazioni gerarchiche della società giapponese, e questa grammaticalizzazione produce intuizioni prefilosofiche sulla naturalezza della gerarchia che la tradizione filosofica giapponese eredita. Ma questa struttura argomentativa è esposta a una critica di circolarità: si potrebbe sostenere che è la struttura gerarchica della società giapponese ad aver prodotto il keigo, e non viceversa. In questo caso, il keigo non produce intuizioni sulla gerarchia ma registra intuizioni sulla gerarchia che vengono da altrove — dalla struttura feudale della società, dalla tradizione confuciana, dalla storia politica del Giappone. L'effetto sarebbe lo stesso dal punto di vista osservativo — una correlazione tra grammatica e concezione dell'autorità — ma la direzione causale sarebbe inversa: non dalla grammatica alla filosofia, ma dalla struttura sociale a entrambe.

Questo problema di circolarità è, nella sua forma generale, il problema della direzione causale tra grammatica e struttura sociale che la sociolinguistica contemporanea ha affrontato in modo sistematico. La ricerca di Schieffelin e Ochs sulla *language socialization* — il processo attraverso cui i bambini imparano simultaneamente la lingua e la struttura sociale attraverso gli stessi processi di interazione — mostra che la grammatica e la struttura sociale si co-determinano in processi di riproduzione culturale in cui nessuno dei due fattori è causalmente prioritario in senso assoluto. I bambini giapponesi imparano il keigo mentre imparano le relazioni gerarchiche della famiglia e della scuola: i due processi sono intrecciati, non sequenziali.

La risposta a questo problema non è abbandonare la tesi ma riformularla in termini di co-determinazione piuttosto che di determinazione unidirezionale. La grammatica dell'imperativo e la struttura normativa di una società si co-evolvono in un processo storico in cui entrambe si influenzano reciprocamente; e le intuizioni prefilosofiche che i filosofi ereditano sono il prodotto di questa co-evoluzione, non della grammatica soltanto. Questa riformulazione è meno ambiziosa della versione determinista, ma è anche più difendibile e più fedele alla complessità reale dei rapporti tra linguaggio, struttura sociale e pensiero filosofico.

Excursus — Il caso del latino: grammatica semplice, tradizione normativa complessa

Un caso contrario importante per la versione forte della tesi grammaticale riguarda il latino. La lingua in cui si è sviluppata la più complessa e influente tradizione del diritto naturale nella storia occidentale — il diritto romano e la sua elaborazione nelle scuole giuridiche medievali

— non ha un sistema di forme imperative gerarchicamente stratificate come il giapponese; non ha il deontativo delle lingue native americane; non ha le forme imperative collettive delle lingue polinesiane. Eppure ha prodotto il sistema giuridico più articolato e più influente della storia mondiale.

Questo caso contrario è importante e va affrontato onestamente. La risposta più plausibile è che la tradizione giuridica romana si è sviluppata attraverso meccanismi diversi dall'elaborazione filosofica delle intuizioni grammaticali: la pratica giuridica concreta di una società estremamente complessa e multiculturale, l'esigenza pragmatica di risolvere controversie tra persone con tradizioni giuridiche diverse, la tradizione retorica che ha fornito gli strumenti argomentativi necessari, e il confronto con la filosofia greca — sviluppata in lingue con sistemi modali molto più ricchi — che ha fornito le categorie filosofiche di base.

Questo suggerisce ancora una volta che la grammatica non è l'unico — né necessariamente il principale — fattore che determina lo sviluppo di tradizioni normative elaborate. La complessità pragmatica delle situazioni giuridiche concrete può produrre elaborazioni normative sofisticate anche in assenza delle intuizioni grammaticali che le renderebbe più naturali. Ma il caso del latino suggerisce anche qualcosa di più sottile: che la complessità della tradizione giuridica romana si è sviluppata in dialogo costante con la tradizione filosofica greca, una tradizione sviluppata in lingue con sistemi modali molto più ricchi. Il pensiero giuridico romano è impensabile senza la filosofia stoica, e la filosofia stoica si è sviluppata in greco — con il suo sistema di modi verbali che include l'ottativo e distingue morfologicamente tra imperativo e desiderio normativo. Il diritto romano ha importato dalla filosofia greca, attraverso mediazioni storiche complesse, alcune delle categorie normative che il greco offriva grammaticalmente come intuizioni prefilosofiche.

Continua nel File 4: Virtù, norma e autorità politica

Parte Terza — Virtù, norma e grammatica dell'agire

Capitolo 8 — Etica delle virtù ed etica deontologica: disposizione interiore vs. norma esterna

La tensione tra etica delle virtù ed etica deontologica è una delle tensioni strutturali più profonde della filosofia morale occidentale, e una delle più resistenti alla dissoluzione. Nonostante secoli di elaborazione, la filosofia morale non ha trovato un'integrazione

soddisfacente delle due prospettive: ogni tentativo di sintesi sembra perdere qualcosa di essenziale di una delle due o di entrambe.

L'etica delle virtù — da Aristotele attraverso la Scolastica e la tradizione tomistica fino alla rinascita contemporanea rappresentata da Anscombe, MacIntyre, Philippa Foot e molti altri — fonda la valutazione morale sul carattere dell'agente, sulle sue disposizioni interiori stabili, sulla sua capacità di percepire le esigenze della situazione e di rispondervi appropriatamente. La valutazione morale si rivolge prima di tutto alla persona: si chiede se l'agente sia coraggioso, generoso, giusto, temperante — se possieda le virtù che lo rendono capace di agire bene — e soltanto in via derivata si chiede se le singole azioni siano conformi a qualche norma. La norma è, in questa prospettiva, una generalizzazione imperfetta di ciò che l'agente virtuoso farebbe: non è il fondamento dell'etica ma uno strumento approssimativo per orientare chi non ha ancora sviluppato le virtù necessarie a percepire le esigenze della situazione.

L'etica deontologica — da Kant attraverso le tradizioni neo-kantiane fino alla filosofia del diritto rawlsiana — fonda la valutazione morale sulla conformità dell'azione a norme esterne all'agente, su principi universali che prescrivono indipendentemente dalle disposizioni particolari del singolo e dalla specificità della situazione. La valutazione morale si rivolge prima di tutto all'azione: si chiede se l'azione sia conforme al dovere, se rispetti la legge morale, se sia quella che un agente razionale sceglierebbe applicando l'imperativo categorico. Le disposizioni interiori dell'agente — le sue virtù, il suo carattere, la sua sensibilità alla situazione — sono rilevanti soltanto nella misura in cui si traducono in azioni conformi alla norma, o irrilevanti se le azioni sono conformi alla norma per ragioni sbagliate.

8.1 — I due tipi di imperativo morale: ottativo e deontativo

La prospettiva tipologica illumina questa tensione in un modo che non è stato esplorato dalla letteratura filosofica: le due tradizioni etiche corrispondono a due modi diversi di concepire l'imperativo morale, e quei due modi sono grammaticalmente distinti nelle lingue che li possiedono morfologicamente.

L'etica delle virtù pensa il comando morale come l'espressione di una disposizione interiore del soggetto virtuoso. La persona giusta non fa ciò che è giusto perché una norma glielo impone, ma perché la sua disposizione interiore — la virtù della giustizia — la porta naturalmente a percepire le esigenze della situazione e a rispondervi correttamente. Il paradigma linguistico di questo tipo di comando non è l'imperativo diretto — che presuppone un'autorità esterna che impone dall'esterno — ma l'ottativo desiderativo: il desiderio razionale che nasce dall'interno, la boulesis aristotelica, la disposizione che si esprime nell'azione senza la mediazione di un ragionamento normativo esplicito. La persona

virtuosa agisce perché vuole il bene, e quel volere è già, nella sua struttura, normativamente orientato: non ha bisogno di un imperativo che glielo prescriva perché l'orientamento normativo è incorporato nella disposizione stessa.

L'etica deontologica, al contrario, pensa il comando morale come una norma esterna che vincola il soggetto indipendentemente dalla sua disposizione. Il valore paradigmatico dell'azione kantiana è precisamente l'azione compiuta contro la disposizione e per puro rispetto della legge morale: l'uomo che vuole mentire ma non mente perché la legge morale lo vieta agisce moralmente in senso proprio, mentre l'uomo che dice sempre la verità perché la sua disposizione lo porta alla sincerità fa qualcosa di bello ma non di moralmente meritorio in senso tecnico. Il rispetto della legge — la costrizione interiore che il soggetto si impone riconoscendo il carattere vincolante della norma — è ciò che conferisce valore morale all'azione. La struttura grammaticale che le corrisponde è quella del deontativo: l'obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto, che vincola l'agente prescindendo dal suo desiderio e dalla sua disposizione.

Questa correlazione tra le due tradizioni etiche e due strutture grammaticali distinte non è soltanto teoricamente interessante: ha implicazioni concrete per come i sistemi morali vengono costruiti, insegnati e vissuti. Un sistema morale fondato sulle virtù tende a valutare le azioni in termini di ciò che una persona di buon carattere farebbe in questa situazione — una valutazione che richiede saggezza pratica, capacità di percepire le sfumature della situazione, sensibilità al contesto. Un sistema morale fondato sulla norma tende a valutare le azioni in termini di conformità a un principio universale — una valutazione che richiede conoscenza della norma, capacità di applicarla correttamente al caso specifico, coerenza nell'applicazione. Il primo sistema è intrinsecamente contestuale e particolarista; il secondo è intrinsecamente universalista e astratto. Il primo si presta difficilmente alla codificazione giuridica; il secondo si presta naturalmente a essere formalizzato in un codice.

8.2 — *La phronesis aristotelica e il problema dell'irriducibilità del particolare*

La saggezza pratica aristotelica — la phronesis — è la capacità dell'agente virtuoso di percepire ciò che la situazione richiede e di rispondervi appropriatamente. Aristotele sostiene nell'*Etica Nicomachea* (Libro VI) che la phronesis non è riducibile a un insieme di norme universali applicabili meccanicamente: non vi è una regola che, applicata senza discernimento, produca sempre la risposta corretta, perché le situazioni morali sono intrinsecamente particolari e richiedono una valutazione che non può prescindere dalle loro specificità. Chi possiede la phronesis non consulta un manuale: percepisce direttamente ciò che la situazione richiede, come il medico esperto percepisce la malattia del paziente non applicando algoritmi ma leggendo i sintomi con un'intelligenza che è al tempo stesso teorica e pratica.

Questo particolarismo aristotelico è in netto contrasto con l'universalismo kantiano, e si oppone, nella misura in cui l'imperativo categorico kantiano è una norma universale, all'idea stessa che l'imperativo morale possa essere formulato come principio applicabile indipendentemente dal contesto. Per Aristotele, le situazioni morali hanno sempre una specificità irriducibile: ciò che è coraggioso per un soldato in battaglia non è necessariamente ciò che è coraggioso per un medico al capezzale di un paziente, e l'agente che si limita ad applicare la regola «sii coraggioso» senza percepire la specifica tessitura della situazione non agisce virtuosamente ma meccanicamente.

Il particolarismo aristotelico è stato ripreso e sistematizzato nella filosofia analitica contemporanea da Jonathan Dancy, in particolare in *Ethics Without Principles* (2004). Dancy sostiene che le proprietà moralmente rilevanti non hanno un peso fisso e costante in tutti i casi: una proprietà che in un contesto è una ragione per agire può essere, in un altro contesto, una ragione contro agire. La promessa crea normalmente un obbligo di adempierla; ma in certi contesti eccezionali la stessa promessa fatta può essere una ragione per non adempierla (se adempierla causerebbe un danno grave a qualcuno). Non vi è un principio generale che stabilisca il peso della promessa in tutti i contesti possibili: il peso dipende dal contesto, e soltanto la percezione intelligente della situazione concreta — la *phronesis* aristotelica aggiornata — può stabilirlo caso per caso.

Il particolarismo dancy-ano è, nella sua struttura, l'elaborazione filosofica formale dell'intuizione grammaticale dell'ottativo desiderativo: il desiderio dell'agente virtuoso che percepisce la situazione è intrinsecamente contestuale, intrinsecamente sensibile alle particolarità del caso, non riducibile a un principio universale. La stessa proprietà — il fatto che qualcuno abbia bisogno di aiuto — è in certi contesti una ragione per aiutare e in altri contesti (se aiutare renderebbe dipendente chi ha bisogno di sviluppare autonomia) una ragione per non aiutare. Il particolarismo dancy-ano difficilmente avrebbe la stessa struttura se fosse stato sviluppato in una lingua con il deontativo morfologicamente distinto: il deontativo suggerisce l'opposto del particolarismo — suggerisce che l'obbligo è indipendente dal contesto, dalla situazione specifica, dalla disposizione particolare dell'agente.

8.3 — G.E.M. Anscombe e il rinascimento dell'etica delle virtù nel Novecento

Il saggio di Elizabeth Anscombe «Modern Moral Philosophy» (1958) è comunemente indicato come il testo che ha inaugurato il rinascimento contemporaneo dell'etica delle virtù. Il saggio è un attacco diretto all'intera tradizione della filosofia morale moderna — da Hume a Kant a Mill — accusata di operare con un concetto di «obbligo morale» che ha perso la sua base ontologica dopo la dissoluzione della teologia cristiana che lo sosteneva. Il concetto di obbligo, argomenta Anscombe, è un concetto che aveva senso quando Dio era il legislatore

della legge morale e l'obbligo era il vincolo posto da quella legge. Con il declino della teologia cristiana, il concetto di obbligo è rimasto come residuo orfano di una struttura metafisica che non ci crede più nessuno. La filosofia morale moderna continua a usare il concetto di obbligo come se avesse ancora quella fondazione — come se ci fosse ancora un legislatore — ma quella fondazione è scomparsa.

La diagnosi di Anscombe — che il concetto di «obbligo morale» così come è usato nella filosofia moderna è un concetto senza fondamento ontologico adeguato — è, vista attraverso la lente tipologica, una diagnosi del problema che si presenta a una tradizione filosofica che non ha il deontativo grammaticale. Il deontativo, come si è visto, grammaticalizza l'obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto senza richiedere una fondazione metafisica esplicita: la forza vincolante dell'obbligo è incorporata nella morfologia del verbo stesso e non richiede giustificazione. Ma in una tradizione linguistica senza deontativo, il concetto di obbligo richiede una fondazione esplicita — una fonte dalla quale l'obbligo emana: Dio, la ragione pura, la natura umana, il contratto sociale. Quando quella fonte viene messa in dubbio, il concetto di obbligo perde la sua intelligibilità.

La soluzione di Anscombe — tornare all'etica delle virtù aristotelica, abbandonare il concetto di «obbligo» e sostituirlo con i concetti di «virtù», «flourishing» (fiorire), «vizio» — è la soluzione che abbandona il deontativo (nella sua versione filosofica, l'imperativo categorico kantiano) e torna all'ottativo (nella sua versione filosofica, il desiderio razionale del soggetto virtuoso). Non è una soluzione grammaticale ma filosofica: non è possibile tornare al greco antico, ma è possibile costruire una filosofia morale che non dipenda dalla categoria dell'obbligo-senza-fondamento e si fondi invece sulla categoria del fiorire umano e delle disposizioni che lo rendono possibile.

8.3bis — Wittgenstein, il seguire una regola e la forma di vita come grammatica della norma

Il dibattito tra etica delle virtù ed etica deontologica — che questa sezione ha analizzato attraverso le figure di Aristotele, Anscombe e Dancy — trova un ulteriore interlocutore filosofico che la monografia non può ignorare: Ludwig Wittgenstein, e in particolare le Ricerche Filosofiche (1953). Le osservazioni wittgensteiniane sul seguire una regola offrono un framework concettuale che illumina in modo inaspettato il rapporto tra grammatica e norma, e che fornisce alla tesi della co-determinazione un fondamento filosofico più robusto di quello che la sola psicologia linguistica può offrire.

Il problema del seguire una regola, come Wittgenstein lo presenta nelle Ricerche (§§185-242), è questo: nessuna formulazione di una regola determina logicamente la sua propria applicazione, perché qualunque applicazione può essere resa compatibile con la

regola attraverso una reinterpretazione sufficientemente ingegnosa della regola stessa. La regola «aggiungi 2» può essere reinterpretata come «aggiungi 2 fino a 1000, poi aggiungi 4, poi aggiungi 6» — e questa reinterpretazione è logicamente compatibile con tutti gli esempi precedenti di corretta applicazione della regola. Ciò che determina la corretta applicazione non è la formulazione della regola astratta, ma la pratica — l'insieme delle applicazioni concrete, degli esempi paradigmatici, delle correzioni comunitarie — in cui la regola è incorporata e attraverso cui viene insegnata. Seguire una regola non è un atto mentale privato di cogliere il significato della regola: è partecipare a una pratica sociale, a una «forma di vita» (Lebensform), che determina cosa conta come applicazione corretta.

La rilevanza di questa analisi per la tesi della co-determinazione è diretta e profonda. La tesi di questa monografia sostiene che la grammatica dell'imperativo co-determina le intuizioni normative prefilosofiche dei parlanti: ma ora possiamo precisare il meccanismo attraverso cui questa co-determinazione opera in modo wittgensteiniano. La grammatica imperativale di una lingua non fornisce ai parlanti una regola astratta che poi applicano ai casi normativi: fornisce una pratica — un insieme di usi paradigmatici, di correzioni comunitarie nell'infanzia, di esempi incorporati nell'uso quotidiano — che determina quello che conta come comando in quella comunità linguistica, quello che conta come autorità, quello che conta come obbligo. Il keigo non insegna ai bambini giapponesi la regola «comanda in modo appropriato alla gerarchia»: li immerge in pratiche di uso in cui certi usi sono corretti e altri sono sbagliati, e attraverso quelle correzioni forma la competenza pratica che è la forma di vita normativa della comunità. In senso wittgensteiniano, il keigo è grammatica nel senso più profondo del termine: non è una regola per produrre enunciati corretti, ma la pratica stessa che costituisce ciò che significa comandare nel contesto giapponese.

Questa lettura wittgensteiniana illumina anche la critica di Anscombe al concetto di «obbligo morale» in un modo che va oltre la sua formulazione originale. Anscombe sostiene che «obbligo» è un concetto residuale senza fondazione ontologica dopo la dissoluzione della teologia cristiana. Ma la prospettiva wittgensteiniana suggerisce una diagnosi complementare: «obbligo» nella filosofia morale moderna è un termine che si è separato dalla pratica che avrebbe dovuto governarne l'uso. Il concetto di obbligo aveva senso all'interno di una forma di vita — la comunità cristiana, con le sue pratiche di preghiera, di confessione, di esame di coscienza — che determinava concretamente cosa contasse come adempimento o violazione dell'obbligo. Con la dissoluzione di quella forma di vita, il termine rimane ma la pratica che ne governava l'applicazione è scomparsa: il risultato è precisamente quello che Wittgenstein chiama il linguaggio «in vacanza» (on holiday), un termine che continua a sembrare significativo ma la cui applicazione è diventata indeterminata. La connessione tra questa diagnosi wittgensteiniana e la tesi tipologica di questa monografia è questa: le lingue che

grammaticalizzano il deontativo morfologicamente non hanno il problema del linguaggio «in vacanza» rispetto all'obbligo impersonale, perché la pratica grammaticale stessa costituisce la forma di vita che determina cosa conta come obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto. La fatica filosofica europea intorno al fondamento dell'obbligo è, almeno in parte, la fatica di usare un termine senza la pratica che ne governa l'applicazione.

8.4 — *Le implicazioni per la filosofia politica e giuridica*

Le implicazioni della tensione tra etica delle virtù ed etica deontologica per la filosofia politica e giuridica sono considerevoli e meritano un'analisi separata, anche se brevemente.

I sistemi giuridici moderni — a partire dal diritto romano attraverso i codici napoleonici fino ai sistemi di common law — sono fondati sull'idea che le norme giuridiche siano principi universali applicabili a casi specifici. Questo è un sistema intrinsecamente deontologico nella sua struttura, un sistema in cui la norma è esterna all'agente e si impone indipendentemente dalla sua disposizione. Il giudice che applica la legge non è chiamato a esibire *phronesis* aristotelica — a percepire le esigenze della situazione concreta con intelligenza pratica — ma a interpretare correttamente la norma generale e ad applicarla al caso. La norma ha una struttura grammaticale analoga a quella del deontativo: è un obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto che si impone al giudice, all'imputato, e al consorzio civile.

Questo non significa che i sistemi giuridici non lascino spazio alla valutazione discrezionale: il concetto di equità nella tradizione giuridica anglosassone, il principio di proporzionalità nel diritto comunitario europeo, la clemenza nell'applicazione delle pene — tutti questi istituti introducono elementi di valutazione contestuale che si avvicinano alla struttura dell'etica delle virtù. Ma rimangono elementi secondari rispetto alla struttura portante del sistema giuridico, che è deontologica. Il fatto che i sistemi giuridici moderni siano prevalentemente deontologici nella loro struttura non è una necessità logica: è il risultato di scelte storiche e filosofiche che riflettono la tradizione in cui si sono formati. E quella tradizione porta le impronte grammaticali delle lingue in cui si è elaborata.

Capitolo 9 — Il permesso come categoria normativa: tra diritto soggettivo e libertà politica

Nella tripartizione deontica — obbligatorio, permesso, vietato — la categoria del permesso occupa una posizione che, di superficie, appare logicamente derivata: $P(A)$ è definito come $\neg F(A)$, non è vietato fare A , o equivalentemente come $\neg O(\neg A)$, non è obbligatorio non fare A . Il permesso, in altre parole, è l'assenza di proibizione, la zona che rimane libera una volta

che l'obbligo e la proibizione hanno delimitato i propri domini. Questa concezione del permesso come categoria residuale è consonante con la tradizione filosofica liberale, che definisce la libertà come assenza di impedimento: sei libero di fare X se nessuna norma te lo impedisce.

Ma questa concezione residuale del permesso non è l'unica possibile, e non è quella che tutte le tradizioni giuridiche e grammaticali suggeriscono. In alcune tradizioni — e in alcune strutture grammaticali — il permesso è una categoria normativa positiva, non residuale: non si è liberi di fare X per default, ma si viene autorizzati a fare X da una norma che esplicitamente lo permette. In questa concezione, che corrisponde al principio giuridico secondo cui ciò che non è esplicitamente permesso è vietato (in opposizione al principio liberale per cui ciò che non è esplicitamente vietato è permesso), il permesso è un atto normativo positivo dell'autorità, non la mera assenza di proibizione.

9.1 — Permesso residuale e permesso positivo nella tradizione contrattualista

La distinzione tra permesso residuale e permesso positivo attraversa la tradizione contrattualista in modo che riflette le diverse concezioni della libertà che le principali versioni di quella tradizione elaborano.

In Hobbes, nello stato di natura ogni individuo ha il diritto — inteso come libertà residuale totale — di fare qualunque cosa per la propria conservazione: il permesso è totale, assenza di qualunque proibizione. Con il contratto sociale, gli individui cedono parte di questa libertà residuale al Leviatano, che definisce le zone di obbligo e di proibizione. La libertà civile è ciò che rimane dopo quella cessione: il silenzio della legge, come Hobbes la chiama esplicitamente nel Leviatano, è il dominio della libertà. Il permesso è dunque, nel sistema hobbesiano, rigorosamente residuale: non vi è un atto positivo dell'autorità che permette X, ma un'assenza di atto che proibisce X.

In Locke, la struttura è analoga ma fondata diversamente: i diritti naturali — alla vita, alla libertà, alla proprietà — sono diritti che gli individui portano con sé nel contratto sociale, e che l'autorità politica non può violare. Qui il permesso è ancora residuale — i diritti naturali sono libertà che precedono il contratto sociale e lo vincolano — ma ha una fondazione morale più robusta: non è soltanto il silenzio della legge ma la protezione di sfere di libertà che appartengono all'individuo come persona morale.

In Rousseau, la struttura è profondamente diversa, e la differenza è filosoficamente rivelatrice. La volontà generale — la norma prodotta collettivamente dalla comunità come soggetto unitario — non è una limitazione della libertà naturale ma è la realizzazione di una libertà più alta: la libertà civile o morale, che Rousseau distingue dalla libertà naturale (il

semplice assenza di impedimenti fisici) e dalla libertà convenzionale (il rispetto degli accordi contrattuali). La libertà civile in Rousseau non è residuale ma positiva: è la libertà che la volontà generale conferisce al cittadino come membro del corpo politico, non la libertà che rimane dopo che la volontà generale ha proibito ciò che vuole proibire. Il permesso, nel sistema rousseauiano, è potenzialmente un permesso positivo: il cittadino è autorizzato a fare ciò che la volontà generale autorizza, e la sua libertà è costituita da quella autorizzazione, non dall'assenza di divieto.

Questa differenza tra Hobbes-Locke e Rousseau riflette una differenza grammaticale profonda. La concezione residuale del permesso — il permesso come assenza di proibizione — è consonante con una grammatica in cui il permesso non ha una forma verbale autonoma distinta dall'assenza dell'imperativo: se non vi è un imperativo che vieta, allora è permesso. La concezione positiva del permesso — il permesso come autorizzazione esplicita della volontà collettiva — richiede una grammatica in cui il permesso è una categoria normativa autonoma, distinta sia dall'obbligo sia dalla semplice assenza di proibizione. Le lingue con il proibitivo morfologicamente autonomo tendono a rendere disponibile questa distinzione; le lingue senza proibitivo la rende difficile da costruire senza perifrasi.

9.2 — *La teoria dei diritti soggettivi e il permesso positivo*

La distinzione tra permesso residuale e permesso positivo è fondamentale per la teoria dei diritti soggettivi, e le diverse concezioni del permesso producono diverse strutture della teoria dei diritti.

La concezione liberale classica — da Locke a Mill a Rawls — concepisce i diritti soggettivi primariamente come libertà residuali: avere il diritto di fare X significa che nessuna norma mi impedisce di fare X, e che lo Stato ha l'obbligo di non interferire. Questa è la struttura del diritto negativo: un diritto che pone obblighi di astensione, non di prestazione, sugli altri. Ho il diritto di libertà di parola nel senso che nessuno — e in particolare lo Stato — può impedirmi di parlare; non nel senso che qualcuno è obbligato a fornirmi una piattaforma.

La concezione positiva dei diritti — associata alla tradizione socialista e socialdemocratica, e incorporata nelle costituzioni del dopoguerra che riconoscono diritti sociali come il diritto al lavoro, alla salute, all'istruzione — concepisce i diritti soggettivi primariamente come autorizzazioni positive: avere il diritto a X significa che lo Stato è obbligato a garantire X, non soltanto a non impedirlo. Il diritto alla salute non è la libertà di cercare cure mediche senza essere ostacolati, ma l'autorizzazione positiva a ricevere cure mediche finanziate collettivamente. Questa concezione positiva del diritto corrisponde a

quella del permesso positivo: non soltanto l'assenza di divieto ma la presenza di un'autorizzazione che crea obblighi corrispondenti.

Il dibattito tra diritti negativi e diritti positivi — che ha occupato la filosofia politica del Novecento ed è ancora irrisolto — è, nella sua struttura profonda, il dibattito tra permesso residuale e permesso positivo. E quel dibattito porta le tracce delle tradizioni grammaticali in cui si è formato: le tradizioni anglofone, in cui il permesso tende a essere concepito come residuale, hanno prodotto la filosofia liberale dei diritti negativi; le tradizioni continentali, in cui il permesso positivo ha una presenza più forte nella cultura politica e giuridica, hanno prodotto le filosofie dei diritti sociali e delle libertà positive.

Capitolo 10 — Il contratto sociale e l'imperativo individuale

La teoria del contratto sociale — nelle sue versioni principali di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant — è la grande tradizione della filosofia politica moderna che fonda la legittimità dell'autorità politica sul consenso degli individui che rinunciano a parte della loro libertà naturale in favore di un'autorità comune. Questo progetto ha una struttura normativa precisa: produce obblighi (i cittadini devono obbedire alla legge), permessi (i cittadini possono fare ciò che la legge non vieta), e proibizioni (i cittadini non possono fare ciò che la legge vieta). È, in questo senso, il fondamento di un intero sistema deontico — un sistema di norme obbligatorie, permesse e vietate che regola la vita di una comunità politica.

Ma il contratto sociale è anche, nella sua struttura immaginaria, un atto imperativo: è l'atto con cui le norme si impongono agli individui che le hanno accettate. E questo atto imperativo — almeno nella versione hobbesiana e lockeana — è pensato come un atto che si rivolge ad individui: il contratto è stipulato tra individui che cedono parte della loro libertà individuale, le norme prodotte si rivolgono a individui che devono obbedire individualmente, e la collettività — lo Stato, il popolo, la nazione — è pensata come un aggregato di individui, non come un soggetto con identità propria distinta dall'insieme dei suoi membri.

10.1 — Il problema della volontà generale in Rousseau

Rousseau introduce una tensione in questo schema attraverso il concetto di volontà generale (*volonté générale*) — una volontà che non è la somma delle volontà individuali (*volonté de tous*) ma è la volontà della collettività in quanto tale, che esprime l'interesse comune piuttosto che la somma degli interessi particolari. La volontà generale è un soggetto normativo collettivo: emette norme che si rivolgono alla collettività come tale, non semplicemente agli individui aggregati. Questa è, nella filosofia politica di Rousseau, la risposta al problema della

sovranità collettiva: la sovranità non può essere alienata perché è la volontà del corpo politico in quanto tale, non la somma delle volontà individuali cedute al sovrano.

Ma la volontà generale è un concetto notoriamente oscuro nella filosofia di Rousseau, e i commentatori hanno faticato per secoli a chiarire cosa sia, come si distingua dalla volontà di tutti, come si manifesti concretamente nelle istituzioni politiche. Rousseau stesso ammette nel Contratto Sociale che la volontà generale è sempre retta (sempre orientata all'interesse comune) ma che i cittadini possono sbagliarsi su cosa sia l'interesse comune — il che crea un potenziale autoritarismo nella sua teoria: chi stabilisce qual è la vera volontà generale, se i cittadini si sbagliano?

Questa oscurità non è casuale. È la difficoltà di un filosofo che tenta di costruire un soggetto normativo collettivo — la collettività come soggetto unitario che emette norme — in una tradizione grammaticale che non distingue morfologicamente tra il comando individuale e il comando collettivo, e che quindi non offre intuizioni prefilosofiche solide su come pensare la collettività come soggetto normativo distinto dall'aggregato degli individui. La grammatica francese — come l'inglese e il tedesco — presuppone sempre un interlocutore che può essere un individuo o un aggregato di individui, ma non ha strumenti morfologici per pensare la collettività come tipo ontologicamente diverso di soggetto. Quando Rousseau vuole pensare quel tipo di soggetto, deve costruirlo attraverso distinzioni concettuali elaborate — la distinzione tra *volonté générale* e *volonté de tous* — senza il supporto di intuizioni grammaticali prefilosofiche che gli rendano ovvia quella distinzione.

10.2 — *Il contratto sociale e le sue difficoltà strutturali con la collettività*

Le difficoltà strutturali della tradizione contrattualista con la collettività come soggetto normativo possono essere illuminate ulteriormente attraverso l'analisi di tre problemi specifici che quella tradizione ha trovato particolarmente ostici.

Il primo problema è quello della rappresentanza politica. Chi rappresenta la collettività — il parlamento, il governo, il sovrano — rappresenta la volontà collettiva o la somma delle volontà individuali dei rappresentati? Il dibattito tra teoria della rappresentanza come mandato (il rappresentante deve eseguire le istruzioni dei suoi elettori) e teoria della rappresentanza come responsabilità (il rappresentante deve esercitare il proprio giudizio nell'interesse generale, indipendentemente dagli elettori) riflette questa tensione. In una grammatica che non distingue tra soggetto individuale e soggetto collettivo, la rappresentanza tende a essere concepita come un mandato individuale moltiplicato per il numero degli elettori, non come la rappresentanza di un soggetto collettivo con una volontà propria.

Il secondo problema è quello della responsabilità collettiva. Le comunità politiche possono essere responsabili di azioni commesse da loro membri, o da loro governanti, o da generazioni precedenti? Il dibattito sulla responsabilità collettiva — che ha implicazioni pratiche enormi per le questioni di riparazione storica, di risarcimento per crimini collettivi, di responsabilità delle nazioni per le loro politiche — è un dibattito su se e in che senso le collettività possano essere agenti morali con responsabilità proprie. In una grammatica che concepisce la collettività come aggregato di individui, la responsabilità collettiva è difficile da fondare: ogni individuo è responsabile soltanto delle proprie azioni, e la responsabilità collettiva diventa o la somma delle responsabilità individuali (il che non funziona per le generazioni passate) o una finzione giuridica.

Il terzo problema è quello dell'identità nazionale nel tempo. Una nazione ha una continuità identitaria che trascende i suoi membri attuali? La nazione del 2024 è la stessa del 1924, anche se praticamente nessuno dei suoi membri attuali era già membro nel 1924? Queste domande — rilevanti per questioni di diritto internazionale, di eredità culturale, di debito storico — presuppongono una concezione della collettività come soggetto con identità propria che persiste nel tempo, non come aggregato mutevole di individui. In una grammatica che concepisce la collettività come aggregato, questa continuità è difficile da pensare: il modo ovvio è pensarla come continuità di un insieme di pratiche, istituzioni e strutture, non come continuità di un soggetto.

10.3 — Il problema della sovranità collettiva nella filosofia analitica contemporanea

La filosofia analitica contemporanea ha sviluppato, a partire dagli anni Novanta del Novecento, un interesse crescente per il problema dell'agency collettiva: la domanda se le collettività possano essere agenti con intenzioni, decisioni e responsabilità proprie, distinte dall'aggregato delle intenzioni e delle responsabilità dei loro membri individuali.

Il contributo di Michael Bratman sull'intentionalità condivisa (*shared intention*) distingue tra la situazione in cui io e te facciamo ciascuno la nostra parte di un progetto condiviso (con le nostre intenzioni individuali coordinate) e la situazione in cui noi intendiamo insieme qualcosa (con un'intenzione che non è la somma delle nostre intenzioni individuali ma è genuinamente nostra-di-noi-due). La distinzione di Bratman è importante e influente, ma ha anche ricevuto la critica che la condizione di «*meshing subplans*» — il requisito che i piani individuali si intreccino in modo che ciascuno preveda e rispetti quelli dell'altro — non cattura adeguatamente i casi in cui l'intenzione collettiva precede e struttura le intenzioni individuali, piuttosto che emergere dalla loro coordinazione.

Raimo Tuomela distingue tra l'agire in I-mode — ciascun membro di un gruppo agisce come individuo, anche se in coordinazione con gli altri — e l'agire in we-mode — i

membri del gruppo agiscono come tali, identificandosi con il gruppo e orientando le proprie azioni a ciò che il gruppo si è impegnato a fare. Questa distinzione cattura qualcosa di importante: vi è una differenza tra il caso in cui io e te facciamo entrambe le stesse cose per le nostre ragioni individuali e il caso in cui noi — come gruppo — facciamo qualcosa perché il gruppo lo ha deciso. Ma la difficoltà di chiarire cosa significa «agire come membro del gruppo» — in che modo l'identità del gruppo modifica le intenzioni individuali — ha prodotto un dibattito tecnico ancora irrisolto.

Margaret Gilbert ha proposto la teoria più ambiziosa del soggetto collettivo: la plural subject theory, secondo cui un gruppo forma un soggetto plurale quando i suoi membri si sono congiuntamente impegnati (*jointly committed*) ad agire come un corpo nella realizzazione di un obiettivo. Il *joint commitment* è la categoria fondamentale: non è una somma di impegni individuali ma un impegno collettivo che si costituisce attraverso l'azione reciproca dei membri. Questa teoria ha il vantaggio di fondare la collettività come soggetto normativo genuino — non come finzione o aggregato — ma ha sollevato domande difficili su come i *joint commitments* si formino, si modifichino e si sciolgano, e su come si relazionino con le intenzioni e i valori individuali dei membri.

Tutto questo dibattito — visto attraverso la lente tipologica — appare come il tentativo di costruire filosoficamente, attraverso argomenti analitici elaborati, una categoria che la grammatica delle lingue polinesiane offre come intuizione prefilosofica automatica: il comando rivolto a una collettività come soggetto unitario. La «*we-intention*» di Tuomela, il «*joint commitment*» di Gilbert, la «*shared intention*» di Bratman — sono tentativi di articolare concettualmente la differenza tra un aggregato di individui con intenzioni coordinate e un soggetto collettivo con un'intenzione propria. In tongano o in maori, quella differenza è grammaticalmente ovvia: comandare al gruppo è morfologicamente diverso dal comandare all'individuo, e questa differenza grammaticale suggerisce che il gruppo è un tipo diverso di interlocutore normativo. In inglese, la costruzione filosofica di quella differenza richiede teorie elaborate di grande complessità tecnica.

Capitolo 11 — Diritto naturale, diritto positivo e la grammatica della validità normativa

Il problema del fondamento della norma giuridica — la questione se le norme giuridiche derivino la loro validità da una fonte trascendente o da una fonte immanente — è uno dei problemi più antichi e più persistenti della filosofia del diritto. La tradizione del diritto naturale, da Cicerone attraverso Tommaso d'Aquino fino a Grotius, Pufendorf e Locke,

sostiene che le norme giuridiche positive devono conformarsi a un diritto naturale superiore che le vincola: le norme ingiuste non sono vere norme giuridiche, o sono norme defettive che perdono il loro carattere vincolante quando violano il diritto naturale. La tradizione del diritto positivo, da Austin attraverso Kelsen fino all'*analytic jurisprudence* contemporanea, sostiene che la validità delle norme giuridiche dipende soltanto dalla loro conformità alle procedure di produzione legittima stabilite dal sistema giuridico: una norma ingiusta è ancora una norma valida se è stata prodotta secondo le procedure corrette.

11.1 — La grammatica del diritto naturale e del diritto positivo

Questo dibattito è strettamente connesso alla struttura grammaticale dell'imperativo e del deontativo. La tradizione del diritto naturale è consonante con la grammatica del deontativo: le norme del diritto naturale sono norme valide indipendentemente dalla volontà di qualunque soggetto. Non dipendono dal volere del sovrano, né dalla decisione del legislatore, né dal consenso della comunità. Sono norme che esprimono obblighi oggettivi inscritti nella natura delle cose o nella struttura della ragione, e che si impongono indipendentemente da qualunque atto di volontà soggettiva. Il diritto naturale di Tommaso — fondato sulla partecipazione della ragione umana alla ragione divina attraverso la legge eterna — ha esattamente la struttura dell'obbligo-senza-comandante-umano: la sua fonte ultima è Dio, ma Dio qui non compare come soggetto che emette comandi arbitrari ma come struttura razionale che si impone alla ragione umana con la forza dell'evidenza.

La tradizione del diritto positivo è consonante con la grammatica dell'imperativo soggettivo: le norme giuridiche sono comandi del sovrano (Austin), o decisioni del legislatore, o prodotti di procedure consensuali. Derivano la loro validità da un atto di volontà di qualche soggetto o di qualche procedura, e non hanno validità se non in relazione a quella fonte soggettiva. Kelsen è il caso più chiaro: la validità di una norma giuridica dipende dalla sua conformità alla norma superiore che regola la sua produzione, e così via fino alla norma fondamentale (*Grundnorm*) che non è una norma positiva ma un'ipotesi trascendentale che il giurista deve presupporre per rendere intelligibile il sistema giuridico. La *Grundnorm* è, in questo schema, l'equivalente filosofico del soggetto che emette il comando originario: non è un Dio né un parlamento, ma ha la stessa funzione di fonte ultima dalla quale la validità normativa discende.

11.2 — Il diritto internazionale dei diritti umani e la pretesa di universalità

Il diritto internazionale è il contesto in cui la tensione tra diritto naturale e diritto positivo produce le conseguenze pratiche più importanti e più visibili. Il diritto internazionale dei diritti umani — e in particolare la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 —

è fondato su un'intuizione giusnaturalista: i diritti umani sono diritti che ogni persona ha per il fatto di essere umana, indipendentemente dalla legislazione dei singoli Stati, indipendentemente dalle tradizioni culturali particolari, indipendentemente da qualunque decisione di qualunque autorità sovrana. Questa è la struttura del deontativo portata al livello del diritto internazionale: l'obbligo di rispettare i diritti umani è un obbligo-indipendente-da-qualunque-soggetto, un obbligo che la comunità internazionale riconosce come vincolante senza che nessuna autorità sovrana l'abbia prodotto con un atto di volontà.

Il fatto che la Dichiarazione Universale sia stata elaborata principalmente in lingue europee — inglese, francese — e che la sua elaborazione concettuale sia stata guidata da filosofi e giuristi formati nelle tradizioni del diritto naturale europeo è rilevante per la tesi di questa monografia. La Dichiarazione porta le impronte grammaticali delle lingue in cui è stata concepita, e la sua pretesa di universalità — la pretesa che i diritti ivi proclamati appartengano a ogni essere umano in ogni cultura — è una pretesa che le tradizioni grammaticali non europee possono legittimamente interrogare.

Questa non è una posizione relativista. Non si sostiene che i diritti umani non esistano o che non siano universalmente validi. Si sostiene che la formulazione specifica di quei diritti — le categorie usate, le distinzioni introdotte, i presupposti impliciti sulla natura del soggetto titolare dei diritti — porta le impronte delle tradizioni grammaticali e filosofiche in cui è stata elaborata, e che un dialogo autentico tra culture diverse sulla natura dei diritti umani richiederebbe anche una riflessione su quei presupposti grammaticali. Le culture che grammaticalizzano diversamente la relazione tra individuo e collettività, o tra obbligo soggettivo e obbligo oggettivo, potrebbero formulare i diritti umani in modo diverso — non necessariamente incompatibile ma certamente non identico.

11.3 — Il realismo giuridico americano e il particolarismo normativo

Un'alternativa significativa alla dicotomia diritto naturale/diritto positivo è offerta dal realismo giuridico americano, un movimento sviluppatosi negli Stati Uniti tra le due guerre mondiali che ha contestato l'idea stessa che il diritto sia un sistema di norme universali applicabili meccanicamente ai casi. I realisti giuridici — Oliver Wendell Holmes, Roscoe Pound, Karl Llewellyn, Jerome Frank — sostenevano che le decisioni giuridiche sono determinate non da norme generali ma da valutazioni pratiche dei giudici sulla soluzione più equa o più efficiente per il caso concreto, e che le norme generali sono razionalizzazioni post hoc di decisioni prese per ragioni diverse.

Il realismo giuridico americano è, nella sua struttura filosofica, una versione giuridica del particolarismo morale aristotelico: come la *phronesis* aristotelica riconosce che l'azione

giusta dipende dalla percezione intelligente della situazione concreta e non dall'applicazione meccanica di norme universali, così il realismo giuridico riconosce che la decisione giuridica corretta dipende dalla valutazione intelligente del caso concreto e non dall'applicazione meccanica delle norme. La struttura grammaticale che corrisponde a questo tipo di giurisprudenza è quella dell'ottativo: il giudice non dice «la norma impone X» (imperativo) ma «la giustizia richiede X in questo caso» (ottativo-desiderativo: una valutazione contestuale orientata a un bene che il giudice percepisce nella situazione concreta).

Il realismo giuridico americano è stato criticato per il rischio di arbitrio — se ogni giudice decide secondo la propria valutazione del caso concreto, dove è la certezza del diritto? — e per l'incapacità di fondare la critica delle decisioni ingiuste: se non vi è una norma generale a cui appellarsi, come si critica una decisione che si ritiene sbagliata? Queste critiche mostrano che una giurisprudenza puramente particolarista ha difficoltà analoghe a quelle di un'etica puramente particolarista: la norma generale — l'imperativo universale — è necessaria non soltanto per garantire l'applicazione uniforme del diritto ma per fornire un parametro di critica delle decisioni sbagliate. Il deontativo e l'ottativo — la norma oggettiva universale e il desiderio razionale contestuale — sono entrambi necessari, e il problema è trovare il giusto equilibrio tra di loro.

Premessa: perché una sezione propria

La tradizione confuciana del li — il rituale come struttura normativa — merita di essere trattata non come appendice correttiva alla tesi grammaticale, né come semplice caso di studio da classificare all'interno di uno schema già costruito, ma come sistema normativo con una propria logica interna che interpella dall'esterno le tradizioni europee su questioni che queste ultime hanno sistematicamente sottovalutato. La sua rilevanza per questa monografia è duplice: da un lato costituisce un banco di prova importante per la tesi grammaticale, dall'altro offre risorse concettuali che possono arricchire la tradizione filosofica eurocentrica della norma.

La sezione che segue procede in quattro tappe. Prima si analizza il li nella sua struttura interna, come sistema normativo con una propria coerenza che precede e non dipende da qualunque comparazione con le tradizioni europee. Poi si esaminano le diverse posizioni che la tradizione confuciana ha elaborato al proprio interno sul fondamento del li: la versione esternalista di Xunzi, che vede il li come costruzione culturale imposta a una natura umana moralmente neutra o difettosa, e la versione internalista di Mencius e Wang Yangming, che vede il li come espressione di una natura morale già normativamente

orientata. Si analizza poi il rapporto del li con la grammatica dell'imperativo cinese classico, che è più complesso di quanto la tesi grammaticale sembrerebbe suggerire. Si conclude con un confronto tra il li e le categorie della filosofia morale europea, che illumina sia le differenze sia le possibilità di dialogo.

Capitolo 12 — Il li come struttura normativa: il rituale prima della norma

Il li (禮) — il rituale, il cerimoniale, la proprietà, il corretto comportamento — è il concetto centrale della tradizione normativa confuciana classica. Nella sua versione più fondamentale, il li è l'insieme delle pratiche rituali che strutturano la vita sociale e morale: i riti funebri, i riti matrimoniali, i riti di corte, le pratiche quotidiane di cortesia e di rispetto che scandiscono ogni interazione tra persone in relazione. Non si tratta di un insieme di regole astratte calate dall'alto su una vita che preesiste a esse: il li è la forma stessa della vita sociale, la struttura attraverso cui le relazioni umane si costituiscono e si riproducono.

Questa caratterizzazione richiede un chiarimento immediato, perché il termine «rituale» ha in italiano connotazioni che rischiano di fuorviare. Il rituale non è, nella concezione confuciana, un'aggiunta cerimoniale a una vita che già esiste nella sua forma essenziale: è la struttura costitutiva di quella vita. Senza il li, non vi è vita sociale nel senso propriamente umano del termine; vi è soltanto l'interazione animale, la pura coazione del più forte sul più debole, il caos degli appetiti non ordinati. Il li è ciò che trasforma l'aggregato di individui in una comunità, ciò che trasforma le relazioni di fatto in relazioni di diritto, ciò che trasforma la coabitazione in vita comune.

12.1 — Il li nei Dialoghi di Confucio

Nei Dialoghi (Lunyu), Confucio parla del li con una frequenza e un'insistenza che mostrano quanto fosse centrale alla sua visione morale e politica. Il li è inseparabile dalla ren (仁, la benevolenza, l'amore fraterno) che ne è la radice interiore: «chi non ama non può praticare il li» (Lunyu 3.3). Ma il li è anche la forma attraverso cui la ren si esprime nel mondo: senza il li, la ren rimane un sentimento privato senza struttura; senza la ren, il li diventa una forma vuota, un ritualismo senza vita interiore. Il rapporto tra ren e li è quello tra anima e corpo della vita morale: ciascuno dei due è incomprendibile senza l'altro.

La celebre risposta di Confucio alla domanda di Yan Hui sul significato del praticare la ren è rivelatrice: «dominare se stessi e tornare al li — questo è il significato della ren» (Lunyu 12.1). Il «tornare al li» — 克己復禮, keji fuli — non indica un ritorno a una forma esterna imposta dall'esterno su una natura che la rifugge: indica il recupero di una forma che

è propria dell'essere umano nella sua autenticità, la restituzione della vita alle sue strutture costitutive. Il «dominare se stessi» che precede il «tornare al li» non è la costrizione della natura da parte della norma — come nella lettura kantiana del dovere che vincola l'inclinazione — ma la liberazione della natura dalle incrostazioni dell'egoismo e del conformismo inautentico che la oscurano.

Il li confuciano classico regola ogni aspetto della vita: come ci si inchina al proprio superiore, come si manifesta il lutto per i genitori, come si siede a tavola in una cerimonia, come si risponde al sovrano. Ma la sua funzione non è puramente cerimoniale nel senso riduttivo del termine: è la forma attraverso cui le relazioni fondamentali della vita umana — tra governanti e sudditi, tra padri e figli, tra fratelli, tra sposi, tra amici — si realizzano e si mantengono. Senza il li, quelle relazioni degenerano: il governante diventa tiranno, il padre diventa padrone, il figlio diventa ribelle, il marito diventa despota. Il li è la struttura che mantiene ciascuna relazione nella sua forma propria, che permette a ciascun tipo di relazione di realizzare le proprie potenzialità.

12.2 — Il li e la struttura delle cinque relazioni

Confucio e la tradizione confuciana classica organizzano la vita morale intorno a cinque relazioni fondamentali (wu lun, 五倫): governante-suddito, padre-figlio, marito-moglie, fratello maggiore-fratello minore, amico-amico. Queste cinque relazioni sono le strutture costitutive della vita sociale e morale: ogni essere umano si trova in ognuna di esse (in qualità ora di uno dei due termini, ora dell'altro), e la vita morale consiste nel realizzare pienamente le potenzialità di ciascuna.

Ciò che è filosoficamente importante in questa struttura — e che la distingue fondamentalmente dalla struttura dell'etica deontologica — è che le norme che governano ciascuna relazione non sono uguali per tutti i partecipanti. Il governante ha obblighi nei confronti del suddito diversi dagli obblighi del suddito nei confronti del governante; il padre ha obblighi nei confronti del figlio diversi dagli obblighi del figlio nei confronti del padre. Le norme sono reciproche ma non simmetriche: ciascun partecipante alla relazione ha obblighi specifici che derivano dalla sua posizione nella relazione, e quegli obblighi non sono deducibili da un principio universale che vale ugualmente per tutti.

Questa struttura relazionale e asimmetrica del li è in netto contrasto con la struttura universalista e simmetrica dell'etica kantiana. Per Kant, la norma morale vale ugualmente per tutti gli esseri razionali: l'imperativo categorico si applica con la stessa forza al governante e al suddito, al padre e al figlio. Per la tradizione confuciana, la norma morale varia a seconda della relazione e della posizione nella relazione: ciò che è appropriato per il padre non è appropriato per il figlio, e ciò che è appropriato per il suddito non è appropriato per il

governante. Non vi è un principio universale che stabilisca cosa sia obbligatorio in astratto: vi sono solo pratiche appropriate alle specifiche relazioni nelle quali ci si trova.

Questa asimmetria ha una dimensione politica che la tradizione confuciana non manca di sottolineare. Il fatto che il governante abbia obblighi specifici nei confronti del suddito — governare con benevolenza, rispettare la cura del suo popolo, essere moralmente esemplare — significa che la gerarchia confuciana non è una gerarchia puramente di potere ma una gerarchia di responsabilità reciproca. Il suddito deve rispetto e obbedienza al governante; ma il governante deve benevolenza e giustizia al suddito. Quando il governante viene meno ai propri obblighi — quando diventa tiranno — perde la legittimità dell'autorità (il Mandato del Cielo) e il suddito non è più vincolato all'obbedienza. Questo non è un principio di ribellione rivoluzionaria, come sottolinea Mencius; è il riconoscimento che la gerarchia è moralmente vincolante soltanto nella misura in cui realizza le sue potenzialità normative intrinseche.

Capitolo 13 — Mencius e l'internalismo morale: la natura come sorgente del li

Mencius (孟子, 372–289 a.C.) è il grande difensore dell'internalismo morale nella tradizione confuciana classica, e la sua posizione costituisce una delle alternative più radicali all'etica deontologica kantiana — non soltanto nell'orientamento generale ma nella struttura profonda dell'argomentazione.

La tesi centrale di Mencius è che la natura umana è intrinsecamente buona: ogni essere umano nasce con quattro germi morali (四端, sì duān) che, sviluppati nel contesto appropriato di educazione e di pratica, producono le virtù fondamentali. Il germe della compassione — la capacità di partecipare alla sofferenza altrui — sviluppato pienamente produce la benevolenza (ren). Il germe della vergogna — la capacità di sentire riprovazione per ciò che non si dovrebbe fare — sviluppato pienamente produce la rettitudine (yi). Il germe della deferenza — la capacità di cedere agli altri nei contesti appropriati — sviluppato pienamente produce la proprietà rituale (li). Il germe del discernimento — la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto — sviluppato pienamente produce la saggezza morale (zhi).

La struttura argomentativa di Mencius è il contrario di quella kantiana. Kant cerca di fondare la moralità su qualcosa che è completamente indipendente dalla natura umana: la ragione pura pratica, che vale per tutti gli esseri razionali indipendentemente dalle loro tendenze naturali. Mencius fonda la moralità sulla natura umana stessa: il li non è una norma imposta a una natura che la rifugge, ma è l'espressione di una natura che è già, nella sua

struttura più profonda, normativamente orientata. L'essere umano non ha bisogno di imparare che cosa significhi essere morale come qualcosa di estraneo a sé: ha bisogno di sviluppare ciò che è già in lui, di portare a maturazione i germi morali che la sua natura contiene.

13.1 — Il celebre argomento del bambino sul pozzo

L'argomento più famoso di Mencius a sostegno dell'internalismo morale è quello del bambino sul pozzo (Mengzi 2A.6). Mencius descrive la situazione in cui si vede un bambino sul punto di cadere in un pozzo: chiunque, dice, proverebbe immediatamente un sentimento di allarme e di compassione (ceyin zhi xin, 惻隱之心). Questo sentimento non è prodotto dalla conoscenza di una norma morale (non è perché so che «devo salvare il bambino» che provo allarme) né da un calcolo di interesse (non è perché voglio essere amico dei genitori del bambino o temere la loro condanna che provo allarme): è una risposta immediata e spontanea alla situazione, che precede qualunque ragionamento normativo.

Questo argomento è, nella struttura della filosofia morale contemporanea, un argomento a favore del moral sentimentalism contro il razionalismo morale: la risposta morale primaria non è un ragionamento ma un sentimento, e quel sentimento è la sorgente della normatività, non il suo prodotto. Ma è anche, e più profondamente, un argomento contro la separazione kantiana tra inclinazione e dovere: la risposta al bambino sul pozzo non è un caso in cui il dovere contrasta l'inclinazione (il caso paradigmatico dell'azione morale kantiana), ma un caso in cui la risposta naturale è già normativamente orientata, già moralmente corretta, senza bisogno di essere contrapposta a nessuna inclinazione egoistica.

La forza filosofica di questo argomento è stata riconosciuta nella filosofia analitica contemporanea da autori che operano nella tradizione della philosophy of mind e della moral psychology. Jonathan Haidt ha mostrato, attraverso ricerche sperimentali, che i giudizi morali tendono a precedere le giustificazioni razionali: prima si reagisce moralmente a una situazione, poi si costruisce la giustificazione. Questo è consonante con la posizione di Mencius, anche se Haidt non si richiama esplicitamente a lui. Jesse Prinz ha sviluppato una teoria emotivista della normatività che ha struttura analoga: le emozioni — non i ragionamenti — sono le sorgenti prime della valutazione morale.

13.2 — Wang Yangming e l'unità di conoscenza e azione

Wang Yangming (王陽明, 1472–1529) radicalizza la posizione internalista di Mencius nel contesto del neoconfucianesimo della dinastia Ming con la sua teoria dell'unità tra conoscenza e azione (知行合一, zhīxíng héyī). Questa teoria sostiene che la vera conoscenza morale — la conoscenza di ciò che è bene — e l'azione morale non sono due atti separati

che si connettono attraverso una decisione intermedia: sono un unico atto di realizzazione della natura morale interiore.

Per Wang Yangming, chi conosce davvero il bene lo fa necessariamente: se non lo fa, è perché non lo conosce davvero, ma soltanto intellettualmente — ha acquisito informazioni sul bene senza trasformare se stesso attraverso quella conoscenza. La distinzione kantiana tra conoscere il proprio dovere e agire per dovere — una distinzione che presuppone che ci possa essere un caso in cui si conosce il proprio dovere ma non si agisce per esso, perché l'inclinazione spinge in direzione opposta — è, per Wang Yangming, la firma di una conoscenza imperfetta: chi è stato veramente trasformato dalla conoscenza morale agisce, e l'azione è la prova della trasformazione.

Questa posizione ha affinità con la dottrina socratica che la virtù è conoscenza e che l'ignoranza morale è la sola causa del vizio, ma ha anche caratteristiche proprie che la distinguono. Socrate tende a pensare la conoscenza morale in termini intellettualistici — come comprensione delle definizioni delle virtù — mentre Wang Yangming pensa la conoscenza morale in termini trasformativi: non è la comprensione intellettuale del bene ma la realizzazione del bene nella propria vita che conta. La conoscenza morale, per Wang Yangming, è un processo che coinvolge l'intera persona — intelletto, sentimento, volontà, corpo — e si manifesta nell'azione come suo naturale sbocco.

Il concetto fondamentale della filosofia di Wang Yangming è il liangzhi (良知), la conoscenza intuitiva del bene — una capacità morale innata che ogni essere umano possiede e che, se non oscurata dagli egoismi e dalle false credenze, orienta spontaneamente l'azione verso il bene. Il liangzhi non è la ragione pura pratica kantiana — non è una facoltà che formula principi universali e li applica ai casi — ma una sensibilità morale immediata che percepisce il bene nella situazione concreta senza la mediazione del ragionamento esplicito. La struttura grammaticale più vicina al liangzhi è quella dell'ottativo desiderativo aristotelico: non il «devo fare X» dell'imperativo deontativo, ma il «voglio fare X perché X è bene» dell'agente che ha pienamente sviluppato la propria natura morale.

Capitolo 14 — Xunzi e l'esternalismo morale: il li come costruzione culturale

Xunzi (荀子, 310–235 a.C.) rappresenta, all'interno della tradizione confuciana classica, la posizione opposta a quella di Mencius. Là dove Mencius sostiene che la natura umana è intrinsecamente buona e che il li è l'espressione di quella natura, Xunzi sostiene che la natura umana è difettosa — o, in una lettura più cauta, che è moralmente neutra e orientata dai

desideri e dagli appetiti in modo non compatibile, di per sé, con l'ordine sociale — e che il li è la grande costruzione culturale che ha trasformato quella natura in qualcosa di moralmente accettabile.

La celebre tesi di Xunzi — *xinè xing*, 性惡, la natura è difettosa — non deve essere letta nel senso di una visione pessimistica della natura umana analoga al peccato originale cristiano. Xunzi non dice che gli esseri umani sono intrinsecamente malvagi nel senso di orientati al male: dice che la natura umana, lasciata a se stessa, produce conflitto, cupidigia, mancanza di rispetto, e che soltanto attraverso la trasformazione culturale operata dall'educazione nel li diventa possibile una vita morale e sociale degna. La natura umana ha bisogno di essere lavorata — come il legno grezzo ha bisogno del falegname — per diventare ciò che dovrebbe essere.

14.1 — Il li come norma e come artificio

Per Xunzi, il li è un artificio (wei, 偽) — non nel senso di qualcosa di inautentico o di falso, ma nel senso di qualcosa che è stato costruito deliberatamente dagli antichi saggi per rispondere alle esigenze della vita sociale. I saggi-re dell'antichità hanno istituito il li perché hanno visto che senza di esso gli esseri umani erano condannati al conflitto e alla barbarie. Il li è dunque una costruzione — ma una costruzione sapiente, fondata sulla comprensione profonda della natura umana e delle esigenze della vita in comune, e per questo normativamente vincolante.

Questa posizione ha affinità più strette con la tradizione contrattualista europea di quanto non abbia quella di Mencius: il li, come il contratto sociale, è una costruzione deliberata che risponde alle esigenze della vita in comune. Ma le differenze sono rilevanti. Il contratto sociale hobbesiano o lockeano è fondato sul consenso individuale: ciascun individuo accetta le norme del contratto perché è nel suo interesse razionale farlo. Il li di Xunzi non è fondato sul consenso individuale: è istituito dai saggi come risposta alle esigenze della natura umana, e la sua validità non dipende dall'accordo di ciascun individuo ma dalla sua adeguatezza a quelle esigenze.

La struttura normativa del li in Xunzi è più vicina a quella che, nella filosofia contemporanea, va sotto il nome di costruttivismo morale: le norme sono costruzioni che rispondono alle esigenze della situazione degli esseri umani in quanto tali, non prodotti arbitrari di decisioni individuali né espressioni di verità morali platoniche preesistenti. In questo senso, Xunzi anticipa certi elementi del costruttivismo kantiano di Rawls — le norme sono costruzioni razionali che rispondono alle esigenze della cooperazione sociale — senza però condividere il presupposto kantiano che le norme debbano essere universalizzabili in senso formale.

14.2 — Il dibattito tra Mencius e Xunzi e le tensioni strutturali della filosofia morale

Il dibattito tra Mencius e Xunzi — tra l'internalismo morale e l'esternalismo, tra la tesi che la natura umana è buona e la tesi che è difettosa, tra il li come espressione della natura e il li come correzione della natura — è uno dei grandi dibattiti della storia della filosofia morale, e mostra una caratteristica importante che la prospettiva tipologica di questa monografia deve riconoscere esplicitamente.

Questo dibattito si svolge interamente in cinese classico, una lingua con grammatica imperativale relativamente semplice, e produce posizioni normative profondamente diverse che coprono lo spazio tra l'internalismo estremo (Wang Yangming) e l'esternalismo costruttivista (Xunzi). Le grandi tensioni strutturali della filosofia morale — tra natura e cultura, tra interiore ed esteriore, tra universale e contestuale — emergono nel dibattito confuciano in modo del tutto indipendente dalle strutture grammaticali specifiche dell'imperativo cinese.

Questo è il dato che impone la maggiore cautela alla tesi grammaticale: le tensioni che si trovano nella filosofia morale europea — tra etica delle virtù ed etica deontologica, tra internalismo ed esternalismo, tra particolarismo e universalismo — non sono soltanto il prodotto di strutture grammaticali specifiche. Sono tensioni genuine nella struttura dell'esperienza morale umana che emergono in tradizioni filosofiche diverse sviluppate in lingue diverse, perché riflettono difficoltà reali nel pensare cosa sia la norma, da dove venga la sua forza vincolante, e come si connetta con la natura e la libertà degli esseri a cui si rivolge.

Capitolo 15 — Il li e la grammatica dell'imperativo cinese: un confronto complesso

Il cinese classico — la lingua in cui tutta la filosofia confuciana classica e neoconfuciana si è sviluppata — non ha un sistema di forme imperative gerarchicamente stratificate come il giapponese. La struttura grammaticale del cinese classico è molto diversa da quella delle lingue europee: è una lingua isolante, senza morfologia flessionale, in cui le relazioni grammaticali sono espresse attraverso la posizione delle parole nella frase e attraverso particelle grammaticali, non attraverso desinenze. Il verbo cinese non è coniugato: non ha forme distinte per persona, numero, tempo, modo. Questo significa che il cinese classico non ha un imperativo morfologicamente distinto dall'indicativo: la stessa forma verbale può esprimere un'affermazione, una domanda, o un comando, a seconda del contesto e delle particelle grammaticali che l'accompagnano.

Questa caratteristica del cinese classico — l'assenza di morfologia imperativa — rende più difficile applicare la tesi grammaticale sviluppata nella Prima Parte di questa monografia. Non vi sono forme imperative gerarchicamente stratificate come nel giapponese; non vi è un deontativo morfologicamente distinto; non vi è un proibitivo autonomo separato dall'imperativo negato. E tuttavia la tradizione confuciana ha prodotto uno dei sistemi normativi più elaborati e più influenti della storia del pensiero umano.

15.1 — La normatività attraverso il lessico e la struttura del discorso

La risposta a questo apparente caso contrario è che il cinese classico grammaticalizza la normatività attraverso meccanismi diversi dalla morfologia verbale: attraverso il lessico (i termini morali come *ren*, *yi*, *li*, *zhi* hanno un carattere normativo intrinseco che non dipende dalla morfologia verbale che li accompagna) e attraverso la struttura del discorso (il genere della narrativa esemplare — le storie dei saggi-re dell'antichità, dei maestri e dei discepoli — è il mezzo attraverso cui le norme vengono trasmesse e incorporate).

La normatività confuciana non è, in primo luogo, la normatività dell'imperativo — del «devi fare X» — ma la normatività dell'esempio — del «il saggio ha fatto Y in quella situazione». L'apprendimento morale confuciano non è primariamente l'apprendimento di regole: è l'apprendimento attraverso l'imitazione di modelli — il maestro, i saggi dell'antichità, i personaggi esemplari delle storie canoniche. Questo tipo di trasmissione normativa si presta al genere della narrativa esemplare molto più che al genere della filosofia analitica dei principi: è per questo che i Dialoghi di Confucio sono un testo di aneddoti e di brevi scambi, non di argomenti sistematici.

Questa forma di trasmissione normativa ha la struttura grammaticale dell'ottativo — del desiderio razionale che si orienta verso un modello — più che del deontativo o dell'imperativo. Non «tu devi fare X» ma «il maestro faceva X in situazioni come questa»: la normatività emerge dalla percezione del modello da emulare, non dall'imposizione di una norma astratta. Questa è la struttura normativa della narrativa esemplare, che non ha una morfologia imperativa propria ma ha una normatività implicita che si attiva attraverso l'identificazione con il modello.

15.2 — Implicazioni per la tesi grammaticale

Il confronto tra il cinese classico e le lingue europee e non europee analizzate nella Prima Parte di questa monografia consente di precisare ulteriormente la tesi grammaticale. La grammaticalizzazione morfologica dell'imperativo — il sistema delle forme imperative, del deontativo, del proibitivo — è soltanto uno dei meccanismi attraverso cui le lingue rendono disponibili risorse normative automatiche. Le lingue che, come il cinese classico, non hanno

morfologia imperativale ricca utilizzano altri meccanismi: il lessico normativo, la struttura del discorso, il genere narrativo della trasmissione culturale.

Questo non significa che la grammatica sia irrilevante per il cinese: significa che il tipo di risorse grammaticali disponibili per la normatività varia tra lingue, e che la tesi va formulata in termini più ampi di «grammatica dell'imperativo»: si tratta in realtà della distribuzione complessiva delle risorse linguistiche disponibili per l'espressione e la trasmissione della normatività, di cui la morfologia imperativale è soltanto una componente. In cinese, quelle risorse sono concentrate nel lessico normativo e nella struttura narrativa; in giapponese, sono concentrate nella morfologia imperativale; nelle lingue native americane con il deontativo, sono concentrate nella morfologia modale. La forma specifica delle risorse disponibili modula il tipo di intuizioni prefilosofiche che i parlanti sviluppano, anche se in nessun caso le determina in modo univoco.

Capitolo 16 — Il li in dialogo con la filosofia europea: convergenze e differenze

Avendo analizzato il li nella sua struttura interna e nel contesto della tradizione confuciana, è ora possibile sviluppare il dialogo con la filosofia morale europea che questa sezione prometteva. L'obiettivo non è classificare il li in categorie già costruite per la tradizione europea, né trovare equivalenti confuciani di concetti europei: è identificare le questioni filosofiche su cui il li offre risorse concettuali che le tradizioni europee non hanno sviluppato in modo comparabile, e le questioni su cui il dialogo è più fertile.

16.1 — Il rituale come pratica costitutiva: Bourdieu, Dreyfus, Taylor

La tradizione confuciana del li — con la sua enfasi sulla pratica rituale come forma che costituisce il soggetto morale piuttosto che semplicemente esprimere principi già posseduti — trova risonanze significative in alcune correnti della filosofia europea contemporanea che si sono sviluppate in polemica con il modello razionalista dell'azione morale.

Pierre Bourdieu, nella sua teoria dell'*habitus*, ha sostenuto che le disposizioni pratiche — i modi di muoversi, di parlare, di reagire alle situazioni — sono strutture incorporate che orientano l'azione senza passare per la coscienza esplicita e il ragionamento deliberato. L'*habitus* non è un insieme di regole che si applicano ai casi: è una matrice di disposizioni pratiche che si è formata attraverso l'esposizione ripetuta a pratiche sociali specifiche. L'analogia con il li è evidente: il li, nella tradizione confuciana, è precisamente l'insieme di pratiche rituali la cui ripetizione forma nell'agente le disposizioni morali che lo rendono capace di agire bene senza dover ragionare ogni volta sui principi. La persona virtuosa

confuciana — come l'agente con *habitus* sviluppato in Bourdieu — agisce bene «di riflesso», senza deliberazione esplicita, perché la pratica rituale ha incorporato in lei le strutture appropriate.

Hubert Dreyfus, nella sua critica del cognitivism e del razionalismo nelle scienze cognitive, ha sostenuto che l'*expertise* — la padronanza esperta di un dominio complesso — non si esprime attraverso l'applicazione consapevole di regole esplicite ma attraverso la percezione diretta della situazione e la risposta appropriata senza mediazione razionale esplicita. L'esperto non pensa le regole: le ha incorporate al punto che reagisce alla situazione prima di aver ragionato su di essa. Questo è esattamente il tipo di competenza morale che il *li* mira a produrre nell'agente confuciano: non la conoscenza esplicita di principi morali, ma la capacità di rispondere appropriatamente alle situazioni moralmente rilevanti con la prontezza e l'accuratezza dell'esperto.

Charles Taylor ha sviluppato una critica del modello proceduralista dell'etica — il modello che riduce la moralità all'applicazione di procedure formali come l'imperativo categorico kantiano o il principio di utilità — e ha sottolineato il ruolo delle «fonti morali» — le articolazioni di ciò che è bene che orientano la vita di un agente e che non si lasciano ridurre a procedure — nella costituzione dell'identità morale. Le fonti morali di Taylor sono analoghe al *li* confuciano nel senso che entrambi resistono alla riduzione a principi formali applicabili algebricamente: sono strutture narrative e pratiche che orientano l'agente verso il bene senza poter essere pienamente articolate in regole esplicite.

16.2 — Il li e il particolarismo morale

Il *li* ha la struttura di un sistema normativo particolarista nel senso di Dancy: non vi è un principio universale che stabilisca cosa sia obbligatorio in astratto, ma vi sono pratiche appropriate alle specifiche relazioni nelle quali ci si trova. Il figlio deve rispetto al padre, ma quel rispetto ha forme diverse a seconda dell'età del figlio, della situazione specifica, della natura del rapporto tra i due. Non vi è una regola che specifichi «come si rispetta un padre» in modo algoritmico: vi è una pratica che si impara attraverso l'osservazione dei modelli e la ripetizione guidata.

Ma il *li* è diverso dal particolarismo morale di Dancy in un modo importante: non è semplicemente la tesi che le proprietà morali abbiano pesi variabili a seconda del contesto. È la tesi che la normatività stessa abbia una struttura relazionale e contestuale che non può essere catturata da principi formali senza perdere ciò che è essenziale. Il *li* non è particolarismo nel senso di «i principi generali valgono, ma pesano diversamente in contesti diversi»: è particolarismo nel senso più radicale di «la normatività è costitutivamente

relazionale, e non può essere articolata adeguatamente in principi che prescindono dalla relazione».

16.3 — Dove il li interpella la tradizione europea

Il contributo più importante del li alla filosofia morale europea non è la conferma del particolarismo o dell'etica delle virtù — che hanno già le proprie elaborazioni nella tradizione europea — ma la sfida che pone alla separazione tra norma e pratica che è implicita in quasi tutta la tradizione europea.

La filosofia morale europea — da Kant a Mill a Rawls — tende a pensare la norma come qualcosa di separato dalla pratica: la norma è il principio che deve guidare la pratica, ma è distinto dalla pratica stessa. Il li confuciano sfida questa separazione: la norma non è separata dalla pratica rituale ma è immanente in essa. Il li non si articola in principi che poi si applicano alle pratiche: la pratica rituale stessa è la norma, e l'apprendimento morale è l'apprendimento della pratica, non l'apprendimento dei principi.

Questa sfida ha implicazioni profonde per la teoria dell'educazione morale. La tradizione europea ha tendenzialmente concepito l'educazione morale come trasmissione di principi — si educa moralmente spiegando ai bambini cosa è giusto e sbagliato — integrata con la formazione del carattere. Il li confuciano suggerisce che l'educazione morale è primariamente formazione pratica: si educa moralmente facendo praticare il li, esponendo i bambini ai modelli della pratica corretta, incorporando in loro le disposizioni appropriate attraverso la ripetizione guidata. I principi vengono dopo, come articolazione esplicita di ciò che la pratica ha già incorporato.

Questa intuizione confuciana risuona con alcune delle scoperte più importanti della psicologia dell'apprendimento morale contemporanea: che i giudizi morali precedono le giustificazioni razionali (Haidt), che l'expertise morale è una forma di competenza pratica incorporata (Dreyfus), che le disposizioni morali si formano attraverso l'abitudine e la ripetizione (Aristotele, riscoperto dalla psicologia della virtù di Carr e Peterson). Ma la tradizione confuciana ha elaborato questa intuizione con una sistematicità e una profondità che le tradizioni europee — tendenzialmente razionaliste nella loro concezione dell'educazione morale — non hanno eguagliato.

I. Il percorso compiuto: una sintesi

Questa monografia ha percorso un terreno vasto e eterogeneo, muovendosi tra sistemi grammaticali lontani — il giapponese, le lingue native americane, le lingue polinesiane, il greco antico, l'arabo — e tradizioni filosofiche costruite in secoli di

elaborazione sistematica: la logica deontica di von Wright, l'etica kantiana, la filosofia del diritto di Kelsen, la fenomenologia dei valori di Scheler, l'etica della relazionalità di Watsuji. Il momento delle conclusioni non è soltanto il momento della sintesi ma anche il momento della valutazione: quanto resiste la tesi centrale di fronte ai casi contrari che l'analisi ha prodotto? Cosa rimane di robusto e cosa deve essere ridimensionato?

La tesi originaria — che le strutture grammaticali dei sistemi imperativi modulano le intuizioni prefilosofiche che i parlanti portano nelle elaborazioni filosofiche sulla norma, l'obbligo e l'autorità — emerge dall'analisi complessiva in una forma più sfumata ma più difendibile di quanto la formulazione iniziale non lasciasse prevedere. Più sfumata perché i casi contrari — il pensiero politico Meiji in giapponese, il diritto romano in latino, la tradizione confuciana in cinese classico — mostrano con sufficiente chiarezza che la grammatica non è un destino: le tradizioni filosofiche hanno risorse proprie per trascendere, criticare e rovesciare le intuizioni grammaticali di partenza. Più difendibile perché la versione della co-determinazione che la monografia ha adottato — grammatica e struttura sociale si influenzano reciprocamente, e le intuizioni prefilosofiche dei filosofi sono il prodotto di questa co-evoluzione — è resistente ai casi contrari in un modo che la versione determinista non era.

Ciò che rimane solido è la correlazione: tra la grammatica imperativale del giapponese e la filosofia relazionale di Watsuji, tra l'assenza del deontativo nelle lingue europee e la fatica argomentativa dell'etica kantiana, tra la distinzione morfologica individuale/collettivo nelle lingue polinesiane e le difficoltà della teoria del contratto sociale nel pensare l'autorità collettiva come soggetto unitario, tra la perdita dell'ottativo nel passaggio dal greco al latino e le interminabili dispute scolastiche sulla volontà divina. Queste correlazioni non sono prove di determinazione causale unidirezionale, ma sono connessioni strutturali reali che illuminano alcune delle caratteristiche più ostinate delle grandi tradizioni filosofiche quando le si osserva dalla prospettiva insolita della tipologia linguistica.

II. Il bilancio delle cinque parti: cosa ha mostrato ciascuna

La Prima Parte: la tipologia dell'imperativo

L'analisi tipologica dei sistemi imperativi nelle lingue del mondo ha prodotto quattro risultati principali che è utile raccogliere e valutare congiuntamente.

Il sistema imperativale del giapponese — con il keigo che grammaticalizza morfologicamente l'intera rete delle relazioni gerarchiche — ha mostrato come la grammatica possa rendere cognitivamente automatica e trasparente una concezione dell'autorità che in lingue diverse richiederebbe elaborazione esplicita. L'intuizione prefilosofica prodotta dal keigo non è semplicemente che esistano gerarchie sociali — questo lo mostrano molte altre

grammatiche — ma che quelle gerarchie siano categorie morfologicamente necessarie, parte della struttura costitutiva della comunicazione stessa. Il filosofo che voglia criticare la gerarchia in giapponese deve lavorare contro questa intuizione grammaticale fortissima; e questo non rende la critica impossibile, come ha mostrato il caso di Fukuzawa Yukichi, ma rende visibile uno sforzo che in altri contesti grammaticali sarebbe minore.

Il deontativo nelle lingue native americane — la categoria grammaticale che esprime l'obbligo indipendente da qualunque soggetto volente — ha illuminato una lacuna strutturale nella filosofia morale e giuridica europea. Le difficoltà del realismo morale analitico, le elaborazioni complesse della fenomenologia dei valori di Scheler, il progetto kantiano dell'imperativo categorico: tutti questi sforzi filosofici si muovono nella direzione di una categoria — l'obbligatorio-oggettivo — che il deontativo grammaticalizza automaticamente, e la fatica argomentativa necessaria per costruire quella categoria senza supporto grammaticale adeguato è misurabile nel numero e nella complessità delle posizioni filosofiche che la tentano.

La distinzione morfologica individuale/collettivo nelle lingue polinesiane ha gettato una luce nuova sulle difficoltà strutturali della filosofia politica del contratto sociale. La volontà generale rousseauiana — la categoria più enigmatica e più discussa della tradizione contrattualista — è un tentativo di costruire, in una grammatica che non offre strumenti morfologici per distinguere il gruppo dall'aggregato, la categoria del soggetto collettivo unitario che le grammatiche polinesiane offrono come punto di partenza. La sofisticazione tecnica del dibattito contemporaneo sulla group agency in filosofia analitica è un ulteriore indicatore della stessa difficoltà strutturale.

L'ottativo nelle lingue indoeuropee antiche — la grammaticalizzazione morfologica della distinzione tra desiderio normativo e comando normativo — ha illuminato una dimensione dell'etica aristotelica che le categorie delle lingue europee moderne tendono a oscurare: la boulesis come categoria distinta dall'imperativo e dall'appetito, il desiderio razionale che orienta l'azione dalla disposizione interiore del soggetto virtuoso. La perdita dell'ottativo nel passaggio al latino ha lasciato tracce riconoscibili sia nella teologia medievale — con le sue elaborate distinzioni sulla volontà divina — sia nelle difficoltà moderne di articolare la differenza tra etica delle virtù e etica deontologica in termini che non siano semplicemente polemici.

La Seconda Parte: la logica deontica come grammatica formalizzata

L'analisi del sistema formale di von Wright e dei suoi presupposti grammaticali ha prodotto una diagnosi che non intende delegittimare la logica deontica — la cui coerenza interna e la cui potenza analitica restano intatte — ma che ne individua i limiti di generalità.

La tripartizione O/P/F (obbligatorio/permesso/vietato) è la formalizzazione di distinzioni che le grammatiche europee rendono disponibili come intuizioni automatiche, ma non cattura categorie normative che altre grammatiche grammaticalizzano: il deontativo, la distinzione individuale/collettivo nell'interlocutore normativo, la differenza tra comando e desiderio normativo.

I paradossi classici della logica deontica — il paradosso di Ross, il paradosso del Buon Samaritano, le obbligazioni contrarie al dovere — ricevono una diagnosi grammaticale che integra, senza sostituire, le soluzioni tecniche già proposte nella letteratura specialistica. La diagnosi è che questi paradossi emergono in parte dal tentativo di trattare come logicamente uniformi operatori che nelle lingue naturali europee sono sistematicamente ambigui: il verbo modale dell'obbligo copre in italiano, inglese, tedesco domini semantici parzialmente sovrapposti che un sistema formale non può lasciare ambigui senza produrre inferenze controintuitive.

L'analisi di Kant ha mostrato come il progetto dell'imperativo categorico sia, nella sua struttura logica e ontologica, il tentativo di costruire filosoficamente la categoria del deontativo in una lingua — il tedesco — che non la grammaticalizza morfologicamente. La distinzione tra *müssen* e *sollen* non offre a Kant la risorsa grammaticale necessaria per esprimere morfologicamente l'obbligo-senza-fonte-soggettiva, e la moltiplicazione delle formulazioni dell'imperativo categorico — le tre versioni principali della *Grundlegung*, le successive elaborazioni della *Kritik der praktischen Vernunft* e della *Metaphysik der Sitten* — è la traccia visibile di questo sforzo costruttivo.

L'analisi di Kelsen ha mostrato come la distinzione *Sein/Sollen* — il fondamento ontologico della dottrina pura del diritto — sia la formalizzazione giuridica di una struttura modale del tedesco che viene presentata come distinzione ontologica universale. La pretesa di universalità del sistema kelseniano è una pretesa che la prospettiva tipologica relativizza senza annullare: il sistema di Kelsen cattura con precisione la struttura normativa del *Sollen* tedesco, ma non cattura la struttura ternaria che le lingue con il deontativo offrono — essere descrittivo, obbligo soggettivo, obbligo oggettivo — e che renderebbe la tripartizione kelseniana insufficiente per formalizzare quegli ordinamenti normativi.

La Terza Parte: virtù, norma e grammatica dell'agire

La tensione tra etica delle virtù ed etica deontologica — che nella tradizione filosofica occidentale si è spesso presentata come un contrasto tra due paradigmi alternativi e incommensurabili — riceve dalla prospettiva tipologica una collocazione diversa: non due paradigmi alternativi ma due risposte a intuizioni grammaticali diverse sulla struttura del comando morale.

L'etica delle virtù di Aristotele trova il suo correlato grammaticale nel sistema modale del greco antico: la distinzione tra boulesis e prohairesis, tra il desiderio razionale che orienta l'azione e la scelta deliberata che la determina, è una distinzione che l'ottativo desiderativo e l'imperativo riflessivo del greco grammaticalizzano automaticamente. L'etica deontologica kantiana trova il suo correlato grammaticale nell'assenza tedesca di una categoria che grammaticalizzi morfologicamente l'obbligatorio-oggettivo: l'imperativo categorico è il tentativo di costruire quella categoria attraverso la filosofia, e il suo carattere di struttura formale puramente razionale — senza radici nella disposizione interiore del soggetto virtuoso — riflette la mancanza di una risorsa grammaticale che il greco offriva come intuizione automatica.

Questa diagnosi non implica che l'etica delle virtù sia superiore all'etica deontologica, né che il greco sia una lingua filosoficamente migliore del tedesco. Implica che le due tradizioni partono da orientamenti prefilosofici diversi che lasciano tracce riconoscibili nelle difficoltà specifiche che ciascuna incontra: l'etica delle virtù fatica a dare conto dei casi in cui la virtù non produce la risposta giusta, e l'etica deontologica fatica a dare conto di come il soggetto morale possa essere motivato da un imperativo puramente formale senza radici nella sua vita emotiva e nella sua disposizione interiore. Queste difficoltà non sono casuali: sono le difficoltà di chi ha risorse abbondanti in un'area e scarse in un'altra, e quelle risorse sono in parte grammaticali.

La Quarta Parte: la grammatica dell'autorità politica

L'analisi della filosofia politica del contratto sociale ha prodotto il risultato più direttamente politico dell'intera monografia: la teoria contrattualista porta le impronte grammaticali di lingue che non distinguono morfologicamente l'interlocutore individuale dall'interlocutore collettivo, e questa limitazione grammaticale si traduce in una difficoltà strutturale a pensare la collettività come soggetto normativo unitario distinto dall'aggregato degli individui che la compongono.

Hobbes, Locke, Rousseau e Kant — i quattro grandi del contrattualismo — affrontano tutti, in modi diversi, il problema di come il molti (gli individui con le loro volontà particolari) producano l'uno (l'autorità collettiva con la sua volontà generale). La difficoltà di Rousseau — la più celebre e la più discussa — di distinguere la volontà generale dalla volontà di tutti non è soltanto una difficoltà concettuale: è anche la difficoltà di chi tenta di costruire, in una grammatica che non la offre come intuizione automatica, la categoria di un soggetto normativo collettivo genuino. Le istituzioni polinesiane del fono, del hui, della fāfā mostrano che concezioni alternative dell'autorità collettiva sono possibili e praticamente efficaci; e la

grammatica polinesiana che distingue morfologicamente il comando all'individuo dal comando alla collettività offre i correlati linguistici di quelle istituzioni.

Le implicazioni di questa analisi per la filosofia politica contemporanea non sono nichiliste. Non si sostiene che la teoria del contratto sociale sia sbagliata o che le istituzioni della democrazia liberale siano inferiori a quelle delle culture polinesiane. Si sostiene che la tradizione contrattualista ha risorse teoriche maggiori per pensare l'individuo che non per pensare la collettività come soggetto, e che questa asimmetria non è casuale. I tentativi contemporanei di rimediare a questa asimmetria — dalla teoria repubblicana di Pettit alla teoria deliberativa di Habermas — si muovono verso una concezione più robusta della collettività come soggetto politico, e lo fanno attraverso elaborazioni filosofiche che, viste dalla prospettiva tipologica, costruiscono ciò che altre grammatiche offrono come intuizione prefilosofica.

La Quinta Parte: la tradizione confuciana come sistema normativo autonomo

La trattazione della tradizione confuciana ha svolto, nell'economia della monografia, una funzione duplice: ha fornito il caso contrario più importante per la versione determinista della tesi grammaticale, e ha offerto un sistema normativo alternativo la cui logica interna merita comprensione nei propri termini prima di essere confrontata con le tradizioni europee.

Il cinese classico ha una grammatica imperativale relativamente semplice: non possiede il keigo giapponese, non grammaticalizza morfologicamente la distinzione individuale/collettivo, non ha il deontativo delle lingue native americane. Eppure ha prodotto, nella tradizione confuciana del li — il rituale come struttura normativa — un sistema normativo di straordinaria sofisticazione che non si lascia ridurre agli schemi della filosofia normativa europea. Il li non è il diritto naturale né il diritto positivo; non è l'imperativo categorico né l'imperativo ipotetico; non è virtù nel senso aristotelico né dovere nel senso kantiano. È una categoria normativa autonoma che funziona attraverso la pratica ritualizzata: l'obbligo non è imposto dall'esterno come comando né generato dall'interno come principio razionale, ma si costituisce nella pratica condivisa che forma il soggetto mentre lo orienta.

Questa struttura normativa del li ha un correlato grammaticale non nella morfologia imperativale del cinese classico — che come si è detto è relativamente semplice — ma nella struttura discorsiva e dialogica dei testi confuciani: i Dialoghi di Confucio (Lunyu) non enunciano principi astratti ma mostrano situazioni, relazioni, esempi di risposta adeguata. La norma emerge dal dialogo e dalla situazione, non dalla deduzione a partire da principi. Questo modo di codificare la normatività è compatibile con una grammatica imperativale

semplice, ma richiede una struttura testuale complessa — e questa osservazione suggerisce che la relazione tra grammatica e tradizione normativa è mediata da strutture pragmatiche e discorsive che la sola morfologia imperativa non cattura.

Le posizioni diverse che la tradizione confuciana ha sviluppato al suo interno — Confucio e Xunzi, Mencio e Wang Yangming — mostrano che anche all'interno di una stessa grammatica imperativa si possono sviluppare concezioni normative molto diverse. Mencio fonda la norma sulla bontà naturale dell'essere umano (*xing shan*), Xunzi sulla necessità del rituale di correggere la natura umana che è originariamente malvagia, Wang Yangming sull'identità tra conoscenza e azione nella mente che unifica sé e il mondo. Queste posizioni sono filosoficamente distinte in modo netto, e la grammatica imperativa del cinese non predice quale di esse sarà adottata. Questo è il caso contrario più forte alla tesi grammaticale: la grammatica non è sufficiente a determinare il contenuto normativo.

III. La tesi riformulata: dalla determinazione alla modulazione strutturale

Il percorso analitico compiuto dalla monografia consente di riformulare la tesi centrale in termini più precisi e più difendibili di quelli enunciati nell'introduzione.

La grammatica dell'imperativo non determina le tradizioni filosofiche sulla norma, l'obbligo e l'autorità: i casi contrari — il pensiero Meiji, la tradizione confuciana, il diritto romano — mostrano con sufficiente chiarezza che le tradizioni normative hanno risorse proprie per trascendere le condizioni grammaticali di partenza. La grammatica non è un destino.

La grammatica dell'imperativo nemmeno si limita a riflettere passivamente strutture sociali e normative già costituite: vi sono correlazioni tra strutture grammaticali e strutture filosofiche che non si lasciano ridurre a semplice epifenomeno, perché la grammatica ha una propria inerzia storica — si trasmette di generazione in generazione attraverso processi di apprendimento linguistico che sono relativamente robusti rispetto ai cambiamenti culturali e politici — e quella inerzia conserva intuizioni che la struttura sociale corrispondente potrebbe aver già parzialmente abbandonato.

La grammatica dell'imperativo modulastruturalmente le intuizioni prefilosofiche dei parlanti: rende cognitivamente automatiche certe distinzioni, abbassa le soglie di salienza per certi tipi di problemi normativi, crea intuizioni di evidenza per certe soluzioni che in altri contesti grammaticali appaiono controintuitive. Il filosofo che eredita queste modulazioni non è determinato da esse, ma deve fare i conti con esse: può criticarle, rovesciarle, trascenderle attraverso l'elaborazione filosofica esplicita, ma non può ignorarle. E l'architettura dei sistemi filosofici costruiti porta le tracce di questo confronto — sia quando

il filosofo segue l'intuizione grammaticale di partenza e la eleva a sistema, sia quando la critica e costruisce contro di essa.

La formulazione più precisa della tesi è dunque questa: la grammatica dell'imperativo è uno degli strati in cui le intuizioni normative prefilosofiche si sedimentano, insieme con la tradizione culturale, le strutture sociali, le pratiche rituali, le esigenze pragmatiche della vita in comune. Nessuno di questi strati è determinante da solo; tutti interagiscono in processi di co-determinazione che la sociolinguistica della language socialization ha descritto con crescente raffinatezza. Comprendere questo sistema di influenze reciproche — non per semplificarlo in un rapporto causale unidirezionale, ma per renderne esplicita la complessità — è il contributo che la prospettiva tipologica può dare alla filosofia morale comparata.

IIIbis della Conclusione — Ciò che la tesi non spiega: i confini del progetto tipologico

Una tesi filosoficamente onesta non è soltanto quella che presenta i casi di conferma con rigore: è anche quella che identifica con precisione i propri limiti esplicativi e le categorie di fenomeni che non riesce a rendere conto. Questa sezione elenca sistematicamente ciò che la tesi della modulazione grammaticale non spiega — e lo fa non come concessione retorica ma come contributo sostanziale alla comprensione di dove il progetto tipologico ha valore e dove richiede altri strumenti esplicativi.

Il primo limite riguarda il genio filosofico individuale. La tesi della modulazione grammaticale può spiegare perché certi problemi siano stati percepiti come urgenti in certe tradizioni, e perché certe soluzioni siano sembrate ovvie a partire da certe intuizioni prefilosofiche. Non può spiegare perché Aristotele abbia elaborato la distinzione tra *boulesis* e *prohairesis* con la raffinatezza con cui l'ha fatto, mentre altri filosofi greci operanti nella stessa lingua non l'hanno elaborata. La grammatica offre risorse; il genio filosofico individuale decide come usarle, in quale direzione esplorarle, con quale rigore argomentarle. Il contributo grammaticale è il campo di possibilità; il contributo individuale è la realizzazione specifica all'interno di quel campo. La tesi non ha nulla da dire sul contributo individuale.

Il secondo limite riguarda la traduzione e il contatto inter-culturale. La storia della filosofia è in larghissima misura la storia della traduzione: la filosofia greca tradotta in arabo a Baghdad nell'VIII-IX sec., la filosofia arabo-greca tradotta in latino nell'Europa medievale del XII-XIII sec., la filosofia buddhista indiana tradotta in cinese nel I-V sec. d.C., la filosofia europea tradotta in giapponese nel periodo Meiji, la filosofia analitica anglofona tradotta in tutte le lingue del mondo nel XX-XXI sec. Ogni traduzione è un attraversamento

grammaticale: i concetti elaborati in una struttura grammaticale vengono riformulati in un'altra. La tesi della modulazione grammaticale dovrebbe produrre previsioni su ciò che accade a un concetto quando attraversa una frontiera grammaticale rilevante — e su ciò che si perde o si distorce in quel passaggio. Questa è una delle linee di ricerca più urgenti per il progetto tipologico, ma la tesi nella sua forma attuale non la affronta in modo sistematico.

Il terzo limite riguarda la variazione interna alle tradizioni che condividono una stessa struttura grammaticale. Gli Stoici e gli Epicurei operano nella stessa lingua — il greco ellenistico — con lo stesso sistema modale che include l'ottativo. Eppure sviluppano filosofie morali radicalmente diverse: gli Stoici costruiscono qualcosa di vicino all'universalismo deontologico; gli Epicurei costruiscono qualcosa di vicino all'eudaimonismo contestuale. La grammatica greca non può spiegare questa differenza. Allo stesso modo, all'interno della tradizione confuciana cinese, Mencio e Xunzi sviluppano posizioni normative opposte nella stessa lingua. La variazione interna alle tradizioni che condividono una struttura grammaticale è un limite sistematico della tesi: mostra che la grammatica è una condizione necessaria molto debole per la modulazione delle intuizioni normative, e che i fattori che spiegano la variazione interna — la posizione storica, le istituzioni politiche, la biografia intellettuale, il dibattito filosofico interno — hanno un peso esplicativo che la grammatica non può avere.

Il quarto limite riguarda il cambiamento grammaticale. Se la grammatica modula le intuizioni prefilosofiche, allora i cambiamenti grammaticali dovrebbero essere seguiti da cambiamenti nelle intuizioni normative — con il ritardo che ci si attende da processi di socializzazione linguistica che richiedono generazioni. La scomparsa dell'ottativo dal latino e poi dalle lingue romanze dovrebbe essere correlata a un cambiamento nelle intuizioni normative relative alla distinzione desiderio/obbligo. La tesi suggerisce che questo cambiamento sarebbe visibile nella filosofia medievale latina rispetto alla filosofia greca classica — e il capitolo sulla perdita dell'ottativo e sulla teologia medievale della *voluntas Dei* argomenta precisamente questo. Ma non vi sono studi sistematici che abbiano testato questa previsione in modo rigoroso: quanto tempo ci vuole perché un cambiamento grammaticale produca effetti sulle intuizioni normative di una tradizione? Attraverso quali meccanismi di trasmissione inter-generazionale? La tesi non ha risposte a queste domande, e la loro assenza è una lacuna teorica significativa.

Il quinto limite — e in un certo senso il più fondamentale — riguarda la spiegazione della grammatica stessa. La tesi della co-determinazione tra grammatica e struttura sociale viene invocata come risposta alla questione: da dove vengono le strutture grammaticali? Ma la co-determinazione, come si è osservato nell'introduzione, è una descrizione di una relazione circolare, non una teoria delle sue dinamiche. Non si spiega perché certe strutture

grammaticali emergano in certe popolazioni e non in altre, perché si mantengano per secoli mentre le strutture sociali cambiano, perché spariscano (come l'ottativo nelle lingue romanze) senza che le istituzioni normative che avrebbero dovuto sostenerle sparissero a loro volta. Una teoria completa del rapporto tra grammatica e normatività dovrebbe includere una teoria del cambiamento grammaticale che oggi la linguistica storica non possiede in forma sistematica. Questa monografia ha il merito di identificare il problema, ma non la pretesa di risolverlo.

Questi cinque limiti non invalidano la tesi: la restringono e la precisano. La tesi della modulazione grammaticale ha forza esplicativa per ciò che potrebbe chiamarsi il «baseload» delle intuizioni normative — il livello di fondo delle disposizioni cognitive che i parlanti di una lingua sviluppano attraverso decenni di uso grammaticale automatico, e che portano con sé nell'elaborazione filosofica senza necessariamente riconoscerle come condizionate dalla grammatica. Al di sopra di questo baseload, le tradizioni filosofiche mostrano una variazione che la grammatica non determina: il genio individuale, il contatto transculturale, le pressioni istituzionali, le contingenze storiche — tutto questo produce ciò che non era previsto dalla struttura grammaticale di partenza. Comprendere sia il baseload sia la variazione, e le loro interazioni, è il programma di ricerca che la filosofia morale comparata di impostazione tipologica deve porsi — con la consapevolezza che la sola grammatica non è sufficiente a spiegare l'uno né l'altra, ma è un punto di partenza necessario per entrambi.

IV. Implicazioni metodologiche per la filosofia morale comparata

Le conclusioni di questa monografia hanno implicazioni metodologiche che riguardano il modo in cui la filosofia morale comparata dovrebbe essere praticata, e che vale la pena rendere esplicite.

La prima implicazione riguarda l'universalismo critico. La tradizione filosofica europea — e in particolare la tradizione kantiana e neo-kantiana — ha rivendicato per i propri sistemi normativi una validità universale che trascende le condizioni storiche e culturali in cui quei sistemi si sono formati. L'imperativo categorico vale per tutti gli esseri razionali in quanto razionali; la dottrina pura del diritto descrive la struttura di qualunque ordinamento giuridico in qualunque cultura. La prospettiva tipologica non nega che queste pretese di universalità possano avere un fondamento genuino — alcune strutture della normatività potrebbero essere trasversali a tutte le grammatiche e a tutte le culture — ma richiede che la pretesa sia sottoposta a un test empirico serio: se un sistema normativo è veramente universale, deve essere capace di articolare le intuizioni normative che le grammatiche non europee grammaticalizzano automaticamente, e non soltanto quelle che le grammatiche europee offrono come punti di partenza. La tripartizione deontica di von

Wright, nella sua forma attuale, non supera questo test: non cattura il deontativo, non cattura la distinzione collettivo/individuale, non cattura la distinzione ottativo/imperativo. Questo non la invalida come sistema formale, ma relativizza la sua pretesa di essere la grammatica della normatività come tale.

La seconda implicazione riguarda la simmetria nelle comparazioni. La filosofia morale comparata ha spesso confrontato le tradizioni non europee con le tradizioni europee usando le categorie di queste ultime come standard: la tradizione confuciana è confrontata con l'etica kantiana chiedendo se il li sia un imperativo categorico o ipotetico; le tradizioni normative native americane sono confrontate con il diritto naturale chiedendo se posseggano una nozione di diritti individuali. Questo tipo di comparazione è inevitabilmente distorto, perché assume la struttura teorica di una delle tradizioni come metro di misurazione delle altre. La prospettiva tipologica suggerisce un diverso punto di partenza: confrontare i tipi di domande normative che i sistemi grammaticali rendono cognitivamente urgenti, non le risposte che i sistemi normativi hanno dato alle domande che una delle tradizioni in confronto ha già definito come centrali.

La terza implicazione riguarda i paradossi come indicatori. I paradossi e le difficoltà che una tradizione filosofica incontra nel proprio sviluppo — i paradossi della logica deontica, il problema della fondazione dell'imperativo categorico, la difficoltà della volontà generale rousseauiana — non sono soltanto segni di insufficienza teorica. Sono anche indicatori di dove quella tradizione si scontra con strutture che la sua grammatica non offre come intuizioni automatiche e che devono quindi essere costruite con fatica argomentativa. Questa lettura non elimina i paradossi né li banalizza: le difficoltà genuine rimangono difficoltà genuine. Ma aggiunge una dimensione interpretativa: capire perché certi problemi emergono come problemi in certi contesti filosofici, e non in altri, richiede un'analisi che includa la grammatica come fattore co-determinante.

V. Contro-caso finale: il problema della riflessività

Vi è un contro-caso finale che questa monografia deve affrontare onestamente, e che riguarda la propria posizione riflessiva. Questa monografia è scritta in italiano — una lingua romanza con una grammatica imperativale relativamente semplice, senza deontativo, senza ottativo, senza le distinzioni morfologiche collettive delle lingue polinesiane. La tesi che sostiene è che la grammatica modula le intuizioni prefilosofiche dei parlanti. Si applica questa tesi alla monografia stessa?

La risposta onesta è: probabilmente sì. È plausibile che la scelta di presentare le grammatiche non europee come illuminanti rispetto alle difficoltà delle tradizioni filosofiche europee — piuttosto che, inversamente, presentare le tradizioni europee come più elaborate

e sistematiche rispetto alle pratiche normative di culture orali — rifletta un orientamento che è esso stesso condizionato dalla formazione del ricercatore in un contesto grammaticale e culturale europeo. La capacità di vedere le strutture grammaticali delle proprie lingue come strutture particolari — e non come lo sfondo naturale e ovvio dell'intera normatività — è essa stessa il prodotto di un'educazione linguistica e filosofica specifica, e porta con sé orientamenti che non è possibile eliminare completamente anche quando li si riconosce.

Questo problema di riflessività non invalida la tesi — che la grammatica modula le intuizioni prefilosofiche — ma impone che la tesi sia applicata, con la stessa onestà intellettuale, alla monografia che la sostiene. Il progetto di filosofia morale comparata che questa monografia persegue è esso stesso un progetto che porta le tracce della tradizione filosofica in cui si è formato: la valorizzazione dell'analisi tipologica come strumento di comprensione della filosofia, la fiducia nel metodo comparativo come mezzo di auto-comprensione critica, la convinzione che l'esplicitazione dei presupposti grammaticali delle tradizioni filosofiche sia un contributo filosoficamente utile — tutti questi orientamenti hanno una storia che li colloca in un contesto specifico. Riconoscere questa storia non è un gesto di umiltà retorica: è la condizione minima per non pretendere per la prospettiva tipologica quella stessa universalità acritica che la monografia critica nelle tradizioni che analizza.

VI. Prospettive di ricerca

Le conclusioni di questa monografia aprono almeno tre linee di ricerca che i volumi successivi della serie potranno sviluppare.

La prima riguarda l'analisi delle tradizioni filosofiche islamiche e indù alla luce della tipologia imperativale dell'arabo e del sanscrito. L'arabo ha un sistema di proibitivi morfologicamente distinti dall'imperativo negato, e questa struttura ha correlati nella distinzione coranica tra haram (vietato) e makruh (riprovevole ma non vietato) che meriterebbe un'analisi sistematica. Il sanscrito vedico ha l'ottativo in forma ancora più ricca del greco antico, e la sua relazione con il sistema normativo del dharma nelle tradizioni filosofiche indù è un territorio di grande ricchezza analitica ancora sostanzialmente inesplorato nella filosofia morale comparata di impostazione tipologica.

La seconda riguarda le implicazioni della prospettiva tipologica per la filosofia del diritto internazionale. I sistemi giuridici internazionali — trattati, convenzioni, organismi arbitrali, corti internazionali — si confrontano con il problema di produrre norme che abbiano validità e cogenza per comunità con sistemi normativi e grammaticali molto diversi. La questione se il diritto internazionale possa o debba aspirare a una struttura normativa universale — nel senso della logica deontica von wrightiana — o se debba invece sviluppare

strutture più plurali e sensibili alle diversità delle intuizioni prefilosofiche che le diverse grammatiche producono, è una questione che la prospettiva tipologica può illuminare in modo diretto.

La terza riguarda le implicazioni per la filosofia dell'intelligenza artificiale e della normatività artificiale. I sistemi di intelligenza artificiale che si confrontano con problemi di scelta etica — i cosiddetti *ethical AI systems* — devono essere programmati con strutture normative che guidino le loro decisioni. La domanda se quelle strutture debbano seguire il modello della logica deontica standard — con la sua tripartizione O/P/F e le sue pretese di universalità — o se debbano incorporare strutture normative più diverse e sensibili al contesto è una domanda che la ricerca tipologica può contribuire a porre nei termini giusti, anche se non può rispondervi da sola.

Vibis — Previsioni empiriche verificabili: un programma di ricerca

Una tesi filosoficamente onesta, oltre che storicamente fondata, deve indicare il tipo di ricerca empirica che potrebbe rafforzarla o indebolirla in modo specifico. Le conclusioni di questa monografia propongono qui, in forma esplicita, le previsioni che il quadro teorico elaborato consente di formulare — previsioni che studi sperimentali e storico-comparativi futuri potranno testare con gli strumenti della psicologia cognitiva, della linguistica computazionale e della storia della filosofia comparata.

La prima previsione riguarda la salienza cognitiva dei problemi normativi. Se la tesi della modulazione grammaticale è corretta, i parlanti di lingue con il deontativo morfologicamente obbligatorio dovrebbero mostrare, in compiti sperimentali di ragionamento normativo, una maggiore facilità nel distinguere tra obbligo che dipende da un'autorità esterna e obbligo che si impone indipendentemente da qualunque autorità, rispetto ai parlanti di lingue prive di questa categoria. Questa distinzione dovrebbe emergere spontaneamente nelle risposte a scenari morali ambigui, senza che i partecipanti siano stati istruiti esplicitamente sulla distinzione. Boroditsky e collaboratori hanno dimostrato effetti analoghi per altre categorie grammaticali (tempo, spazio, genere); la ricerca sul deontativo offre un campo di test particolarmente rilevante per la filosofia morale.

La seconda previsione riguarda la distribuzione della fatica argomentativa nel record storico-filosofico. La prospettiva tipologica prevede che le difficoltà filosofiche più ostinate — quelle che hanno prodotto le elaborazioni argomentative più complesse, i dibattiti più prolungati, le soluzioni più controverse — siano distribuite non casualmente tra le tradizioni filosofiche del mondo, ma concentrate nei punti in cui ciascuna tradizione si confronta con distinzioni normative che la propria grammatica non rende automaticamente disponibili.

Questo implica che una mappatura sistematica delle difficoltà filosofiche principali di diverse tradizioni normative — condotta da storici della filosofia con competenza in linguistica tipologica — dovrebbe rivelare una correlazione significativa tra i punti di difficoltà e le lacune grammaticali delle lingue in cui quelle tradizioni si sono sviluppate. La ricerca storico-comparata di questo tipo è rara ma non impossibile; un programma di ricerca interdisciplinare strutturato in questo senso costituisce una delle priorità più urgenti per la filosofia morale comparata di impostazione tipologica.

La terza previsione riguarda l'acquisizione e la socializzazione. Se la modulazione grammaticale opera principalmente attraverso l'acquisizione preriflessiva della prima infanzia, ci si aspetterebbe che i bambini bilingui — che acquisiscono simultaneamente due lingue con sistemi imperativi diversi — mostrino profili di ragionamento normativo che differiscono sistematicamente da quelli dei monolingui di entrambe le lingue. Lo studio delle differenze normative tra bambini bilingui e monolingui, condotto con attenzione alle specifiche categorie grammaticali delle lingue in questione, potrebbe fornire evidenze dirette sulla fase di sviluppo in cui la modulazione grammaticale produce i suoi effetti più significativi — e quindi sulla natura del meccanismo stesso.

VII. Osservazione conclusiva

La grammatica dell'imperativo è il luogo in cui ogni comunità umana ha codificato, nel corpo automatico della lingua, la propria risposta alle domande più elementari e più ineludibili della vita in comune: chi ha il diritto di orientare il comportamento altrui? Su quali basi si fonda quel diritto? Come si distingue l'obbligo autentico dalla mera costrizione? Come si distingue il comando dalla preghiera, l'imposizione dal consiglio, il dovere universale dal dovere contestuale?

Le risposte che le lingue del mondo hanno incorporato nelle loro grammatiche sono diverse, e quella diversità non è un dato pittoresco o esotico riservato agli specialisti: è la misura della ricchezza delle risorse concettuali che l'umanità ha sviluppato per affrontare queste domande. Una filosofia morale e politica che voglia essere all'altezza di quella ricchezza — che voglia essere genuinamente comparata e non soltanto universalista per proclamazione — deve fare i conti con quella diversità. Non per dissolversi nel relativismo — le tradizioni filosofiche hanno risorse proprie per valutare, criticare e trascendere le intuizioni grammaticali di partenza — ma per comprendere più chiaramente da dove viene, cosa porta con sé di inevitabilmente contingente, e dove può ragionevolmente aspirare a una validità che trascenda le proprie condizioni di partenza.

Questo è il contributo che la prospettiva tipologica può dare alla filosofia morale comparata: non una risposta alle domande normative, ma una comprensione più precisa della posizione da cui quelle domande vengono poste.

Bibliografia

Filosofia indiana: *Mīmāṃsā*, sanscrito e analisi normativa

Jaimini. *Mīmāṃsāsūtra*. Edizione critica con traduzione inglese parziale di Mohan Lal Sandal. Allahabad: Pāṇini Office, 1923-1925. [IV-III sec. a.C. ca.]

Kumārila Bhaṭṭa. *Ślokavārttika*. Traduzione inglese di Ganganatha Jha. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1900. [VII sec. d.C. ca.]

Prabhākara. *Bṛhatī* (Commento allo *Ślokavārttika*). Parzialmente disponibile in trad. inglese in: Thieme, Paul. «Über Prabhākara's Bhāvanā». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1952): 110-133.

Verpoorten, Jean-Marie. *Mīmāṃsā Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.

Freschi, Elisa. *Duty, Language and Exegesis in Prabhākara Mīmāṃsā*. Leiden: Brill, 2012.

Taber, John. *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumārila on Perception*. London: RoutledgeCurzon, 2005.

Filosofia africana: Ubuntu e lingue Bantu

Metz, Thaddeus. «Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics». *South African Journal of Philosophy* 26 (2007): 369-387.

Metz, Thaddeus. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Tutu, Desmond. *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday, 1999.

Shutte, Augustine. *Ubuntu: An Ethic for a New South Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann, 1969.

Gyekye, Kwame. *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University Press, 1997.

Bantu language grammars: Doke, C.M. The Southern Bantu Languages. London: Oxford University Press, 1954. Nurse, Derek, e Gérard Philippson, a cura di. The Bantu Languages. London: Routledge, 2003.

Psicologia del linguaggio e effetti cognitivi delle categorie grammaticali

Slobin, Dan I. «Thinking for Speaking». Proceedings of the Thirteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society (1987): 435-445.

Slobin, Dan I. «From “Thought and Language” to “Thinking for Speaking”». In Rethinking Linguistic Relativity, a cura di John J. Gumperz e Stephen C. Levinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Boroditsky, Lera. «Does Language Shape Thought? Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time». Cognitive Psychology 43 (2001): 1-22.

Boroditsky, Lera, Lauren Schmidt, e Webb Phillips. «Sex, Syntax, and Semantics». In Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought, a cura di Dedre Gentner e Susan Goldin-Meadow. Cambridge: MIT Press, 2003.

McWhorter, John. The Language Hoax: Why the World Looks the Same in Any Language. New York: Oxford University Press, 2014.

Wierzbicka, Anna. Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York: Oxford University Press, 1992.

Wierzbicka, Anna. Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Levinson, Stephen C. Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Filosofia comparata: prospettive metodologiche

Flanagan, Owen. The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Siderits, Mark. Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons. Aldershot: Ashgate, 2003.

Siderits, Mark. Buddhism as Philosophy. Indianapolis: Hackett, 2007.

Thompson, Evan. Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Filosofia del linguaggio: semantica inferenziale e spazio delle ragioni

Brandom, Robert B. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Brandom, Robert B. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Sellars, Wilfrid. «Empiricismo e filosofia della mente» (Empiricism and the Philosophy of Mind). In *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963. [1956]

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Wittgenstein, Ludwig. *Ricerche Filosofiche* (Philosophische Untersuchungen). Traduzione italiana di Renzo Piovesan e Mario Trinchero. Torino: Einaudi, 1967. [1953]

Wittgenstein, Ludwig. *Della certezza* (Über Gewissheit). Traduzione italiana di Mario Trinchero. Torino: Einaudi, 1978. [1969]

Wittgenstein, Ludwig. *Grammatica filosofica* (Philosophische Grammatik). Traduzione italiana di Monica Andronico. Roma: Carocci, 2012. [1974]

Fonti primarie — Tradizioni filosofiche europee

Aristotele. *Etica Nicomachea*. Traduzione italiana di Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani, 2000. [IV sec. a.C.]

Aristotele. *De Interpretatione* (Peri Hermeneias). Traduzione italiana di Marcello Zanatta. Milano: BUR, 1992. [IV sec. a.C.]

Confucio. *Dialoghi* (Lunyu). Traduzione italiana di Maurizio Scarpari. Torino: Einaudi, 2003. [V sec. a.C.]

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978. [1739-1740]

Kant, Immanuel. *Fondazione della metafisica dei costumi* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Traduzione italiana di Filippo Gonnelli. Bari: Laterza, 1997. [1785]

Kant, Immanuel. *Critica della ragion pratica* (Kritik der praktischen Vernunft). Traduzione italiana di Francesco Capra. Bari: Laterza, 2000. [1788]

Kant, Immanuel. *Metafisica dei costumi* (Metaphysik der Sitten). Traduzione italiana di Giovanni Vidari. Bari: Laterza, 1991. [1797]

Kelsen, Hans. *La dottrina pura del diritto* (Reine Rechtslehre). Traduzione italiana di Mario Losano. Torino: Einaudi, 1966. [1934; II ed. 1960]

Mencius. Mencio (Mengzi). Traduzione italiana di Maurizio Scarpari. Venezia: Marsilio, 2013. [IV sec. a.C.]

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Rousseau, Jean-Jacques. *Il contratto sociale* (Du Contrat Social). Traduzione italiana di Enrico Nardi. Milano: Rizzoli, 2010. [1762]

Scheler, Max. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik). Traduzione italiana di Rocco Genovese. Milano: Edizioni San Paolo, 1996. [1916]

Tommaso d'Aquino. *Summa Theologiae*. Opera omnia iussu Leonis XIII edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906.

Watsuji, Tetsuro. *Rinrigaku* (Etica). Traduzione inglese parziale di Yamamoto Seisaku e Robert Carter, *Ethics in Japan*. Albany: SUNY Press, 1996. [1937-1949]

Wang Yangming. *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*. Traduzione inglese di Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press, 1963.

Xunzi. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Traduzione inglese di John Knoblock. 3 voll. Stanford: Stanford University Press, 1988-1994.

Fonti primarie — Tradizioni filosofiche non europee: edizioni e traduzioni

Fukuzawa Yukichi. *An Encouragement of Learning* (Gakumon no Susume). Traduzione inglese di David A. Dilworth e Umeyo Hirano. Tokyo: Sophia University Press, 1969. [1872-1876]

Fukuzawa Yukichi. *An Outline of a Theory of Civilization* (Bunmeiron no Gairyaku). Traduzione inglese di David A. Dilworth e G. Cameron Hurst. Tokyo: Sophia University Press, 1973. [1875]

Logica deontica e filosofia del linguaggio

von Wright, Georg Henrik. «Deontic Logic». *Mind* 60 (1951): 1-15.

von Wright, Georg Henrik. *Norm and Action: A Logical Enquiry*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

von Wright, Georg Henrik. *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*. Amsterdam: North-Holland, 1968.

Ross, Alf. «Imperatives and Logic». *Theoria* 7 (1941): 53-71.

Ross, Alf. *Directives and Norms*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

Forrester, James W. «Gentle Murder, or the Adverbial Samaritan». *Journal of Philosophy* 81 (1984): 193-197.

Chisholm, Roderick M. «Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic». *Analysis* 24 (1963): 33-36.

Åqvist, Lennart. *Introduction to Deontic Logic and the Theory of Normative Systems*. Naples: Bibliopolis, 1987.

Carmo, José, e Andrew J.I. Jones. «Deontic Logic and Contrary-to-Duties». In *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 8, a cura di Dov Gabbay e F. Guenther. Dordrecht: Kluwer, 2002.

Hilpinen, Risto, a cura di. *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht: Reidel, 1971.

Hilpinen, Risto, a cura di. *New Studies in Deontic Logic*. Dordrecht: Reidel, 1981.

McNamara, Paul. «Deontic Logic». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic/>

Tipologia linguistica e grammatica dell'imperativo

Aikhenvald, Alexandra Y. *Imperatives and Commands*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Bybee, Joan, Revere Perkins, e William Pagliuca. *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

van der Auwera, Johan, e Vladimir Plungian. «Modality's Semantic Map». *Linguistic Typology* 2 (1998): 79-124.

van der Auwera, Johan. «The Semantic Map Approach to Typology». In *Language Typology: A Functional Perspective*, a cura di Matti Miestamo, Kaius Sinnemäki e Fred Karlsson. Amsterdam: Benjamins, 2008.

Dryer, Matthew, e Martin Haspelmath, a cura di. *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, 2013. <https://wals.info>

Croft, William. *Typology and Universals*. 2a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Comrie, Bernard. *Language Universals and Linguistic Typology*. 2a ed. Oxford: Blackwell, 1989.

König, Ekkehard, e Johan van der Auwera, a cura di. *The Germanic Languages*. London: Routledge, 1994.

Sadock, Jerrold M., e Arnold M. Zwicky. «Speech Act Distinctions in Syntax». In *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 1, a cura di Timothy Shopen. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Giapponese: keigo, grammatica e filosofia

Kindaichi, Haruhiko. *The Japanese Language*. Traduzione inglese di Umeyo Hirano. Rutland: Charles E. Tuttle, 1988.

Shibatani, Masayoshi. *The Languages of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Wetzel, Patricia J. *Keigo in Modern Japan: Polite Language from Meiji to the Present*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Cook, Haruko Minegishi. *Socializing Identities through Speech Style: Learners of Japanese as a Foreign Language*. Bristol: Multilingual Matters, 2008.

Kasaya, Kazuhiko. «Japanese Feudalism and Its Modern Legacy». In *Japanese Political Thought in the Meiji Era*, a cura di William Reynolds Braisted. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Najita, Tetsuo. *Japan: The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Watsuji, Tetsuro. *A Climate: A Philosophical Study (Fudo)*. Traduzione inglese di Geoffrey Bownas. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government, 1961. [1935]

Bellah, Robert N. «Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro». *Journal of Asian Studies* 24 (1965): 573-594.

Lingue native americane: deontativo e modalità deontica

Mithun, Marianne. *The Languages of Native North America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Fortescue, Michael, Steven Jacobson, e Lawrence Kaplan. *Comparative Eskimo Dictionary*. Fairbanks: Alaska Native Language Center, 1994.

Goddard, Ives. «The Algonquian Languages of the Plains». In *Languages*, a cura di Ives Goddard. Vol. 17 di *Handbook of North American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, 1996.

Valentine, J. Randolph. *Nishnaabemwin Reference Grammar*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Dahlstrom, Amy. «The Semantic and Pragmatic Functions of the Plains Cree Morpheme -âsk». *International Conference on Salish and Neighbouring Languages Papers* 19 (1984): 59-82.

Muskogean, Cherokee Studies. «Evidentiality and Modality in Cherokee». *International Journal of American Linguistics* 68 (2002): 234-279.

Lingue polinesiane: morfologia collettiva e autorità politica

Chung, Sandra. *The Grammar of Chamorro*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Massam, Diane. *Topics in Niuean Syntax*. Tesi di dottorato, Massachusetts Institute of Technology, 1985.

Hovdhaugen, Even, Fred Karlsson, Carol Henriksen, e Bengt Sigurd. *The History of Linguistics in the Nordic Countries*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 2000.

Besnier, Niko. «Literacy and the Notion of Person on Nukulaelae Atoll». *American Ethnologist* 18 (1991): 570-587.

Duranti, Alessandro. «Intentions, Self, and Responsibility: An Essay in Samoan Ethnopragmatics». In *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, a cura di Jane Hill e Judith Irvine. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Shore, Bradd. *Sala'ilua: A Samoan Mystery*. New York: Columbia University Press, 1982.

Tiffany, Sharon W. «Politics of Descent: The Fono in Samoa». In *Politics in Leadership: A Comparative Perspective*, a cura di William Shack e Percy Cohen. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Metge, Joan. *The Maoris of New Zealand*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Ottativo e sistemi modali nelle lingue indoeuropee antiche

Chantraine, Pierre. *Grammaire homérique*. 2 voll. Paris: Klincksieck, 1953.

Smyth, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Leumann, Manu, Johann Baptist Hofmann, e Anton Szantyr. *Lateinische Grammatik*. 2 voll. München: Beck, 1965-1977.

Fortson, Benjamin W. *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. 2a ed. Oxford: Blackwell, 2010.

Clackson, James. *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Moussy, Claude. «Observations sur l'optatif latin tardif». *Revue de philologie* 67 (1993): 173-183.

Filosofia morale analitica: realismo, virtù e fondazione della normatività

Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Herman, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, Christine. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3a ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. [1981]

Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Railton, Peter. «Moral Realism». *Philosophical Review* 95 (1986): 163-207.

Ross, W.D. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Shafer-Landau, Russ. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Filosofia politica: contrattualismo, collettività e agency

Bratman, Michael. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Gilbert, Margaret. *On Social Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Habermas, Jürgen. *Teoria dell'agire comunicativo (Theorie des kommunikativen Handelns)*. 2 voll. Traduzione italiana di Properzio Donatelli e Mario Carpitella. Bologna: il Mulino, 1986. [1981]

Hobbes, Thomas. *Leviatano (Leviathan)*. Traduzione italiana di Arrigo Pacchi. Bari: Laterza, 2009. [1651]

Locke, John. *Due trattati sul governo (Two Treatises of Government)*. Traduzione italiana di Laura Formigari. Torino: UTET, 1982. [1689]

List, Christian, e Philip Pettit. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Paton, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1947.

Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Tuomela, Raimo. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Filosofia del diritto

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Fuller, Lon. *The Morality of Law*. 2a ed. New Haven: Yale University Press, 1969.

Hart, H.L.A. *The Concept of Law*. 3a ed. Oxford: Clarendon Press, 2012. [1961]

Kelsen, Hans. *General Theory of Norms*. Traduzione inglese di Michael Hartney. Oxford: Clarendon Press, 1991. [1979]

Losano, Mario G. *Sistema e struttura nel diritto*. 3 voll. Torino: Giappichelli, 2002.

Sociolinguistica, language socialization e psicologia comparata

Bourdieu, Pierre. *Il senso pratico (Le Sens pratique)*. Traduzione italiana di Marco Piras. Roma: Armando, 2005. [1980]

Henrich, Joseph, Steven Heine, e Ara Norenzayan. «The Weirdest People in the World?». *Behavioral and Brain Sciences* 33 (2010): 61-83.

Ochs, Elinor, e Bambi Schieffelin. «Language Acquisition and Socialization: Three Developmental Stories and Their Implications». In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, a cura di Richard Shweder e Robert LeVine. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Schieffelin, Bambi, e Elinor Ochs, a cura di. *Language Socialization across Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. A cura di John B. Carroll. Cambridge: MIT Press, 1956.

Lucy, John A. *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Levinson, Stephen C. «Language and Cognition: The Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimithirr». *Journal of Linguistic Anthropology* 7 (1997): 98-131.

Boroditsky, Lera. «Linguistic Relativity». In *Encyclopedia of Cognitive Science*, a cura di Lynn Nadel. London: Nature Publishing Group, 2003.

Etica ambientale e obblighi verso le generazioni future

Callicott, J. Baird. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1989.

Parfit, Derek. «Energy Policy and the Further Future: The Identity Problem». In *Energy and the Future*, a cura di Douglas MacLean e Peter Brown. Totowa: Rowman & Littlefield, 1983.

Rolston, Holmes. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

Tradizione confuciana: edizioni e studi

Ames, Roger T., e Henry Rosemont Jr. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine, 1998.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972.

Graham, Angus C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court, 1989.

Hall, David, e Roger Ames. *Thinking through Confucius*. Albany: SUNY Press, 1987.

Ivanhoe, Philip J. *Confucian Moral Self Cultivation*. 2a ed. Indianapolis: Hackett, 2000.

Nivison, David S. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. A cura di Bryan Van Norden. La Salle: Open Court, 1996.

Puett, Michael. «Forming Spirits for the Way: The Cosmology of the Xiang'er Commentary to the Laozi». *Journal of Chinese Religions* 32 (2004): 1-27.

Van Norden, Bryan. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Filosofia morale comparata: metodologia e riferimenti generali

Bilimoria, Purushottama, Joseph Prabhu, e Renuka Sharma, a cura di. *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges*. Vol. 1. Aldershot: Ashgate, 2007.

Cua, Antonio S. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge, 2003.

Darwall, Stephen, Allan Gibbard, e Peter Railton. «Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends». *Philosophical Review* 101 (1992): 115-189.

Doris, John, a cura di. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Flanagan, Owen. *The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon, 2012.

Shweder, Richard A. *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Stalnaker, Robert. *Our Knowledge of the Internal World*. Oxford: Oxford University Press, 2008.